

الشرّ السائل

العيش مع اللابديل



زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس

ترجمة: حجاج أبو جبر تقديم: هبة رءوف عزت

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الشرّ السائل

الشرّ السائل

العيش مع اللابديل

زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس

ترجمة

حجاج أبو جبر

تقديم

هبة رءوف عزت

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

باومان، زيجمونت وليونيداس دونسكيس
الشر السائل: العيش مع اللابديل/ زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس؛ ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف.

٢٠٧ص.

ببليوغرافية: ص٢٠٣ ـ ٢٠٧

ISBN 978-614-431-165-3

١. الخير والشر. أ. أبو جبر، حجاج (مترجم). ب. عزت، هبة رءوف (مقدمة). ج. العنوان.

170

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Liquid Evil
Living with TINA

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨

المحتويات

كلمة المترجم ٧

مقدمة: لاهوت الشر..
أو التطبيع مع الشيطان في عصرالسيولة .... **هبة رءوف عزت** ١١

عن هذا الكتاب ١٩

عن الشر السائل وفكرة اللابديل ٢٣

الفصل الأول: الاحتفاء بالنزعة غير الشخصية؟ ٤٥

الفصل الثاني: من عالم فرانز كافكا إلى عالم جورج أورويل؟: الحرب هي السلام، والسلام هو الحرب ٩٥

الفصل الثالث: أين وفاء الحداثة بالوعود الكبرى التي قطعتها على نفسها؟ ١٢٥

الفصل الرابع: أشباح الأسلاف المنسيين؟ مراجعة للنزعة المانوية ١٦٩

المراجع ٢٠٣

كلمة المترجم

ليس هذا كتاباً في لاهوت الشر ولا في دراسة الشياطين، ولا هو من المعالجات الأدبية والسينمائية للشيطان؛ بل هو كتاب في سوسيولوجيا العمى الأخلاقي، وإن كان يستعين بكل ذلك في رسم معالم هذا العمى.

الشر في الوجدان الإنساني هو عكس الخير، وهو جزء أساسي من الخريطة الإدراكية التي ترسم العالم في ثنائيات صلبة متعارضة، مثل النور والظلام، والجمال والقبح، والحق والباطل، والإنسانية والبربرية، والحقيقة والخرافة، والعلم والجهل، والموضوعية والذاتية، والتقدم والتخلف، والعقلانية والعاطفة، والأصدقاء والأعداء. وكانت هذه الثنائيات تستمد تماسكها من مركز صلب، إلهي أو بشري، يحدد معالمها وحدودها. ومع اختفاء المراكز الصلبة، الإلهية والبشرية، تحول الشر من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة.

لماذا هذا الشر الكامن في العالم؟ وإذا كان الله عدلاً أو محبةً، فكيف يخلق عالماً ملْؤه الشر والظلم؟ وإذا كان الله هو القوي القدير، فلِمَ لا يقضي على الشيطان ويعفي البشر من كل هذا العذاب؟

هذه الأسئلة وأخواتها تكشف عن اغترابٍ شديد وإحساسٍ عميق بالظلم، وتطلّعٍ واضح إلى حالة فردوسية تنتهي فيها التناقضات والصراعات. ومع أنها أسئلةٌ عامة تشغل كثيراً من الناس، فإنها ارتبطت بفكر سُمي باسم «الغنوصية» أو «العرفانية»؛ حيث اهتم الغنوصيون بفكرة الشر، ولم يقنعوا بأن رب الكون العظيم هو خالق الشر في الإنسان والكون، ولم يقنعوا بأن معاناة البشر على الأرض سرٌّ من أسرار الله، أو أنها إرادة الله، أو أنها من

غضب الله، بل ابتكروا عدداً لانهائياً من الأساطير التي تصوّر أصول الشر وطرق الخلاص منه.

وبذلك ربما تكون الغنوصية ديناً وفكراً في آنٍ معاً؛ فهي تعتمد على التأمل والابتكار الأسطوري من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة المحيرة، ومن ثم تحقيق الخلاص الروحي. وإحدى أهم الأساطير الغنوصية تقول بأن الروح الربانية قد سقطت من السماء ووقعت أسيرة في دوامة المادة الشريرة؛ وأن خالق الكون ليس إلهاً واحداً بل اثنين: إله الحق والنور والمحبة والجمال والخير، وإله الباطل والظلام والكراهية والقبح والشر؛ وأن العالم يزخر بالرموز والصور الربانية الخيرة التي يستطيع البشر من خلالها الاستزادة من المعرفة الروحية الباطنية (gnosis) التي تكفل الخلاص من الإله الشرير.

وهنا تقترب الرؤية الغنوصية من المانوية (نسبة إلى ماني)؛ حيث تنفي كلية القدرة الإلهية، وتنكر الكمال الإلهي، وتفترض بأن الله والشيطان قوتان متعارضتان ومتساويتان، لا تحظى إحداهما بالسيطرة التامة على ملكوت السماء والأرض. وهذه الرؤية الثنوية، كما يرى زيجمونت باومان، «تثقل كاهل البشر بحتمية الاختيار».

وقد ظهرت أيديولوجيات حديثة غنوصية بنكهة علمية تطمح إلى تفسير علمي للشر الكامن في العالم، وترسم خريطة إدراكية يهتدي بها الإنسان إلى القضاء على الشر وتحقيق الفردوس الأرضي. فإذا كان الخلاص في الغنوصية القديمة يتحقق عبر إيمان ومعرفة باطنية بإله خفي غريب عن العالم، فإن الغنوصية الحديثة ترى الغنوص نفسه سبيلاً للخلاص والهروب من تناقضات العالم وأمراضه. ويحدد الفيلسوف السياسي إريك فوجيلين السمات البارزة للغنوصية الحديثة في عدة نقاط: حالة من السخط على وضع الإنسان في العالم؛ واعتقاد بوجود تنظيم سيئ أو شرير للعالم؛ وأمل بإمكانية الخلاص من شر العالم؛ وإيمان بالفعل البشري وسيلةً لتغيير نظام الوجود؛ ووضع صيغة لخلاص النفس والعالم.

وعلى هذا الأساس يتم وصف عدد من التيارات والأفكار الحديثة بأنها غنوصية، ومن أهم تلك التيارات: التقدمية الليبرالية، والماركسية، والشيوعية، والفاشية، والاشتراكية القومية الألمانية. فهي تشير إلى أنساق مغلقة تسعى إلى التحكم التام في الشر وتحقيق الكمال المطلق في الأرض: الليبرالية ورغبتها في توظيف العلم والتكنولوچيا في إشباع رغبات البشر؛ الماركسية ودعوتها لمجتمع غير طبقي يخلو من مظاهر الصراع والتناقض؛ النازية وحلمها بالتحكم التام والترشيد الكامل.

وفي كتابه «**الحداثة والإبهام**» (١٩٩١)، تتبع باومان آمال الليبرالية المتمثلة في تحرير الإنسان وفكرة المواطنة، وكشف عن فشل اليوتوبيا الليبرالية التي كانت تحلم بها الحداثة الغربية، وأكد أن المفارقة تتمثل في أن نجاح الجماعات اليهودية في أغلب مناحي الحياة لم يكن ضماناً كافياً للحصول على المساواة السياسية والقبول الاجتماعي. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر، سخَّرت كل من فرنسا وإنكلترا وروسيا طاقاتها من أجل الحد من ازدياد أعداد اليهود المهاجرين «الفقراء» و«الجهلاء» و«المتخلفين» و«غير المتحضرين» الذين لم يكن أمامهم سوى خيارين اثنين للخلاص من شر العالم: الصهيونية والاشتراكية.

لقد أدى فشل المشروع الليبرالي إلى ظهور الصهيونية السياسية وبرنامجها الذي يهدف إلى تأسيس «دولة ليبرالية يهودية» جديدة؛ يقول باومان: «**لا ريب أن الصهيونية السياسية، لا سيما صهيونية هرتزل، صدرت عن فشل جهود الإدماج في أوروبا «الليبرالية»، وليس عن التراث الديني اليهودي أو إحياء حب صهيون**».

وكانت الاشتراكية هي الأخرى تمثل اليوتوبيا البديلة للظلم الرأسمالي والإخفاق الليبرالي، فقد تضمنت الماركسية ترسانة ضخمة من المفاهيم التي تفسر الشر على أسس مادية واقتصادية، وترسم خريطة مفصلة للنجاة. والشر من المنظور الماركسي منبعه الاستغلال الرأسمالي للطبقة العاملة واللامساواة والتفاوت الطبقي وتزييف الوعي. وبذلك كانت الماركسية تمثل الأمل في

وجود بديل للشر الرأسمالي، فكانت أيديولوجيا صلبة قائمة على حلم يوتوبي قابل للتحقق، ويحظى بتأييد واسع من الجيوش العاملة في المصانع الرأسمالية وساستها ومفكريها وقادة ثورتها المأمولة.

وكان سقوط الاتحاد السوفياتي هو المسمار الأخير في نعش الشيوعية، فجرى إعلان «نهاية التاريخ» لصالح الرأسمالية الليبرالية التقدمية باعتبارها النموذج الأوحد والأمثل للبشرية. وهكذا تغيرت فكرة البديل الذي تمثله الاشتراكية وسواها من المذاهب السياسية المعاصرة، وجرى خصخصة اليوتوبيا في إطار منظومة استهلاكية، وساد الاعتقاد بغياب البدائل، وسطوة إرادة القوة، وطغيان الاقتصاد، وظهرت إجابات سهلة ومريحة تعزو الشر إلى الأصولية الدينية والإرهاب، لا إلى الظلم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

وما أن تندلع الثورات لإسقاط النظام وبعث الأمل في وجود بديل، حتى تظهر ثورات مضادة تجرد الناس من أحلامهم، وتسلبهم إمكانية البديل، وتؤكد حتمية الاستسلام للنظام القائم، وتدفع الثائرين إلى فقدان الإيمان بأن الإنسان يمكن أن يغيّر شيئاً في العالم؛ فمن يملك القوة يملك الحقيقة، ومن يملك القوة يملك تزييف الوعي، فالأفعال الواحدة قد توصف بأنها أفعال ثائرين أو أفعال إرهابيين، والمنتصر هو الذي يكتب التاريخ؛ وهذا ما يتناوله هذا الكتاب بالتفصيل.

ولا يسعني هنا إلا أن أجدد شكري لصديقي الدكتور وائل غالي، أستاذ الفلسفة بأكاديمية الفنون بمصر، لقراءته مخطوطة الترجمة وتحريرها، لتكون بذلك الكتاب السابع في سلسلة السيولة التي تفضلت الشبكة العربية للأبحاث والنشر ومديرها الأستاذ نواف القديمي برعايتها ونشرها: **الشر السائل**، **والخوف السائل**، **والمراقبة السائلة**، **والأزمنة السائلة**، **والحب السائل**، **والحياة السائلة**، **والحداثة السائلة**.

حجاج أبو جبر
حزيران/يونيو ٢٠١٧
منيل شيحة، الجيزة

مقدمة

لاهوت الشر.. أو التطبيع مع الشيطان في عصر السيولة

هبة رءوف عزت

كتاب جديد من كتب باومان حول هذا العصر الذي نعيشه والذي تتسم ظواهره بالسيولة، ما الذي يمكن أن يضيفه إلى القارئ بعد مطالعته لعالم ثري من الأفكار في سلسلة كتب باومان السابقة عن الحداثة التي سبق أن تُرجمت إلى العربية؟

ربما يتذكر من يقرأ عنوان **الشر السائل** حديث حنة أرندت عن تفاهة الشر أو تحليل باومان الشهير عن **الحداثة والهولوكوست**، حين يتم تفتيت الشر واستبطانه في تفاصيل بيروقراطية الدولة الحديثة على مستوى الإيقاع اليومي، حتى تذوب بشاعته في عيون الأفراد الذين أصبحوا مجرد تروس صغيرة في آلة الشر الدائرة.

لكن باومان ودونسكيس في حوارهما الثري في هذا الكتاب يسهمان في استجلاء وبيان طبيعة هذه السيولة للشر التي قد تصل بالبشرية إلى نقطة الشر المحض، وهو محض لأنه يخرج من حيِّز الفعل المُدان إلى منطق النظر إلى الكون والحياة، لذلك فمن تقدير الله أن يخرج هذا الكتاب بعد صدور كتاب **الحلولية** للدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله[(١)]، فباومان يردّ الشر في تصوّره المعاصر إلى أفكار مذهب المانوية الذي ذهب إلى اعتبار الشر طبيعة وليس طارئاً، وقد اعتبر «ماني» مؤسس مذهب المانوية في بلاد فارس في القرن الثالث الميلادي أنه يصلح ما رآه خللاً في المسيحية، فالمسيحيون

---

(١) عبد الوهاب المسيري، **الحلولية ووحدة الوجود**، تقديم عبد القادر مرزاق وهبة رءوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨).

يَرَون الشر معصية أو نقيصة يمكن التغلب عليها، بينما يرى المانويون الخير والشر واقعين متوازيين ومتصارعين على الدوام. وقد شكّل المذهب ردّ فعل على مركزية التناقض بين الخير والشر في المسيحية التي كانت آنذاك الديانة الأكثر حركية وسرعة في الانتشار، ورأى في تصورها تناقضاً معرفياً، فإذا كان الله هو تجسيد الخير والقدرة، فكيف يوجد كل هذا الشر في هذا العالم؟ فإما أن الله ليس محبة كما تؤكد النصوص المقدسة المسيحية أو أنه ليس قَيوماً.

وقد أعلنت المانوية أنها ديانة العقل الخالص في مقابل الإيمان المسيحي «الأعمى»، وزعمت أنها ستفسر أصل الكون وتكوينه ومستقبله، بعيداً عن المسيحية التي كانت تزخر بالأسرار والألغاز، ولم يكن مستغرباً إذاً أن يتم اعتبارها هرطقة وأن تُصَنَّف تحت هذا العنوان في الكتب التي تسرد تاريخاً للمسيحية.

من تلك الجذور البعيدة لتصوُّر اقتران الخير والشر يمدّ الكتاب خطاً ليرى جوهر تلك الافتراضات في مشهد الحداثة، فإذا كان الإنسان هو وعاء الخير والشر معاً، وإذا لم يكن الشيطان رمزاً للشر، فإن الشر يغدو «طبيعياً»، ولا حاجة إلى بذل كل تلك المجهودات في إنكاره والأمر بالمعروف، أو إدانته والدعوة إلى إصلاح، بل تغدو النفعية والبراغماتية إجابة معقولة كي يستطيع الإنسان أن يتصالح مع نفسه وأن يتحكّم في أقداره. وهو التحكم الذي وعدت به الحداثة وعجزت عنه، ومع صعود لاهوت الشر، الذي يبرر الشر فلسفياً ليغدو ذلك دين الناس، يتوارى الخير ومعاني الإيثار والفضيلة والتضحية كتجليات لاعقلانية على الأغلب. إذا لم يعد الشيطان في نظر هذا التحليل شيطانَ الأديان الذي ينبغي الحذر منه لأنه نقيض البشرية التي تنشد تحقيق الاستخلاف والأمانة وتتطلع إلى عالم أفضل، بل يصبح الواقع على حاله بخيره وشره هو السقف، فلا عجب أن تغدو اليوتوبيا أيديولوجيا، وتسعى للاستحواذ على السلطة الآن وهنا، من دون كثير لغو حول الخير الذي يتجسّد دوماً على نحو منقوص وغير عملي.

لكن تلك التحولات التي تعيد إحياء جوهر المانوية في زمن الحداثة وما بعدها ليست أفكاراً في برج عاجي، بل كانت الدولة الحديثة هي الحامل

لها، وسنجد الدولة الهوبزية المهيمنة أو دولة أغامبين التي لا تعبأ بالإنسان وتضع المجتمع في متوالية أزمة واستثناءات تطيح بمنجزات القانون ومعايير الأخلاق هي الراعي الرسمي لتلك المعاني، باسم المصلحة القومية تارة والأمن القومي تارة أخرى من دون محاسبة ولا توبة ولا تراجع.

للشر إذاً بنية مُحكَمة، وهو يطوّر نفسه لمحاصرة ما يواجهه من تحدّيات، وهو ينوّع أرديته ويبدّل أقنعته، وتساعده في ذلك تحوّلات التكنولوجيا التي سبق وأن فصّل في توحشها ومنطقها المستقل كاتب مثل جاك إلول حين اعتبر التكنولوجيا الحديثة تخلق منظومة من العلاقات المنفكة عن الطبيعة وعن «الطبيعي» في الإنسان، وبالتالي فالتحدي الذي تواجهه الحضارة ليس «التكنولوجيا» بل الـ«تكنيك» بمعنى المشهد الواسع لحياة الإنسان في ظل هيمنة الآلة، وذكر باومان طرفاً من تلك المعاني في كتاب **المراقبة السائلة**[٢].

وحين كتب كارل شميت أن فكرة السيادة هي علمنة لفكرة الإله فإنه قد أوضح في الوقت نفسه لمن يدرك مآلات ذلك معاني الشر التي أطلقها مشروع الحداثة[٣]، فآلة الدولة تهيمن لكنها تفعل ذلك من دون رحمة، ومن دون التزام بأخلاق، والنظرية القانونية الفرنسية حول «أعمال السيادة» تجعل القضاء نفسه عاجزاً عن محاسبة الدولة حين تعلن حالة الخطر أو الاستثناء أو الحرب، ولا يمكن إجبارها على احترام حقوق المواطن أو حقوق الإنسان، وسيكون ذلك عبر التاريخ القصير للدولة الحديثة خلال القرون الأربعة الماضية مصدراً للكثير من الشرور الصلبة والسائلة معاً.

ولهذا السبب فإن الشيطان في السياسة ليس مجرد خيالات بل إنه يتجسّد في أشكال كثيرة، أحدها هدم وتدمير نظام أخلاقي كوني، أو على الأقل نظام أخلاقي قابل للحياة والنمو والتطبيق. بيد أن الشيطان قد يظهر على أنه فقدان للذاكرة والحس الأخلاقي.

---

(٢) انظر: زيجمونت باومان وديفيد ليون، **المراقبة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧)، و Jacques Ellul, *The Technological Society* (New York: Vintage Books, 1964).

(٣) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006).

وهنا يذكر باومان كيف يصف أورويل ببراعة «آلية» الانفصال عن القيمة والأخلاق أي قدرتنا على الانتقائية عندما نتعامل مع الألم والمعاناة الإنسانية، والذي يكمن كذلك في استعدادنا لفتح إحساسنا وغلقه كما لو أنه آلة يشغلها عامل ماهر لا إنسان مدرك وحساس؛ فالقبول الصامت بالتخلي عن البعد الأخلاقي في بعض الأوقات وتفعيله في أوقات أخرى هو جوهر انتفاء الاستجابة الأخلاقية الجوهرية والمتماسكة والمتسقة.

في ثنايا الحوار في هذا الكتاب يُثار التساؤل: «كيف يمكن اجتناب حرب الجميع ضد الجميع إذا كانت الفضيلة مجرد قناع لحب النفس، وإذا كان لا يمكن الوثوق بأي أحد، وإذا كان المرء لا يستطيع أن يعتمد إلا على نفسه؟ هذا هو أول سؤال للحداثة بكل تأكيد، تلك الحضارة الغريبة التي شرعت، لأول مرة في التاريخ، في تأسيس تقدّمها على الارتياب المنهجي والخوف من الموت والاعتقاد بأن الحب والعطاء فعلان مستحيلان، وواقع الأمر أن الاتجاه إلى إخفاء النقمة في صورة نعمة هو السمة الأساسية المميزة لتكنولوجيا غسل الدماغ في الوقت الراهن، تلك التكنولوجيا التي ترتدي عباءة «الاهتمام بالأمن»، مع أنها تُستخدم أساساً لأغراض بعيدة إلى حد ما من اهتمامات السلامة والأمان».

ويمضي التحليل في أجزاء الكتاب ليبين لنا كيف يسهم الإعلام بشكل محترف في تقسيم صورة الكوكب وتفتيتها إلى عشرات الآلاف من الشذرات المنفصلة المبعثرة التي تُعرض بصورة خاطفة يعجز المرء عن استيعابها، ناهيك بهضمها. كما كانت تقطع الزمن المعيش إلى عدد ضخم من جذاذات منفصلة.

لقد كان غسل الأدمغة بالطريقة التقليدية يستهدف تطهيرها من آثار المعنى والمنطق القديم ليجهّزها لبناء معنى ومنطق جديدين، وأمّا غسل الدماغ في الوقت الحاضر فيبقي الموقع فارغاً وقاحلاً دوماً، فلا يسمح بدخول أي شيء أكثر نظامية من بعثرة عشوائية لخيام يسهل نصبها بقدر ما يسهل خلعها. فلم يعد غسل الدماغ عملية هادفة مرة واحدة وللأبد، بل عملية مستمرة تجعل من استمراريتها هدفها الوحيد.

في هذا السياق تغدو صور العنف وقصصه من بين أكثر البضائع الرائجة

التي تعرضها صناعة وسائل الإعلام، وكلما زادت تلك الصور والقصص وحشية وفظاعة ودموية كان ذلك أفضل. . فيخلق هذا حالة من تسكين الشر في التفاصيل اليومية حتى تتشربه النفوس، والرهان هنا غالباً على السرعة كما هو رهان السياسات الأوسع التي لا تترك للمواطنين مجالاً للفهم أو الحركة[٤].

يوضح باومان، أيضاً، كيف أن رأس المال ـ وليس الآلة فقط ـ يؤدي دور الإله ويعيد توجيه الطبيعة بسرعته الخاصة ومن منظوره الخاص المتمركز حول الذات، وأنه يخاطر مخاطرة كبيرة بإنسانيتنا لأنه يحول المنظومة الأصلية للطبيعة الكونية، ويعدّل من منطق الأشياء والشروط المكانية والزمانية المستمرة لتلائم مصالحه، أي أن رأس المال يؤسس منطقه الخاص للحياة والعلاقات، فمن ناحية يدمر الموارد الطبيعية، ومن ناحية أخرى يتعامل مع الإنسان في جانب الإنتاج كمحض «مادة استعمالية يمكن تدويرها أو التخلص منها» بشكل ما، أما في جانب الاستهلاك فينظر إليه باعتباره هدفاً لسياسات التسويق. وليس الاقتصاد في هذا السياق إلا ديناً جديداً يصوغ للناس سبيل العيش ومنهج الحياة، له سلطة على العقول والقلوب ويتحدث بلسان العلم لكنه يحمل من المطلقات ويستبطن رؤية لعلاقة الإنسان بالغيب، والطبيعة هي دين متكامل يوصف مخالفه بالهرطقة ويتم إخراجه من مجال المعاملات وإدانته[٥]. ويؤكد باومان في إطار وصف المشهد بالدراما: «ولا يدرك الفرد في ظل الرأسمالية والحداثة الصورة كاملة، وآثار الشر الذي يتسم به المجتمع الاستهلاكي «ما بعد الليبرالي» يعانيها الإنسان معاناة فردية، ويشكو منها شكوى فردية، ويئن منها أنيناً فردياً، ويبحث عن خلاص فردي شخصي خاص».

ولعل من أخطر الفقرات التي سيجدها القارئ حديث باومان عن أنه من الممكن افتعال الحروب، وعن سهولة تضليل الرأي العام وإقناعه بأن الحرب ضرورية، بل ومرغوبة للغاية. «فما عليك إلا أن تفتعل أزمة، وأن تضحي

---

(٤) بول فيريليو، **السرعة والسياسة: من ثورة الشارع إلى الحق في الدولة: مقالة في الدرومولوجيا**، ترجمة وتقديم محمد الرحموني (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧).

(٥) راجع على سبيل المثال: Robert Nelson, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001).

ببضع عشرات من الأرواح البريئة قرباناً سياسياً، وأن تزيد من إحساس الناس بعدم الأمان، وعندئذٍ، وبين عشية وضحاها، سيرغب الناس في يد مسيطرة باطشة، وفي خطابات سياسية خشنة، بل وربما في شن الحرب. وتصبح القوى التي نجحت في تنفيذ انقلاب ما أو ثورة قوىً بطولية للعصيان المسلح ضدّ مؤسسات رجعية ومفلسة أخلاقياً، ولكن إذا فشلت فإنها تصبح مجرد قوى متآمرة ومثيرة للاضطراب والفوضى؛ فالعار والخزي لا يلتصقان برفض الفضيلة، ولا بقبول الرذيلة، ولا باختيار نشط للشر، بل بفقدان القوة، والعجز عن الحفاظ عليها، والمعاناة من الهزيمة. فالقوة تلقى احتراماً وإجلالاً، وأمّا العجز التام أو حتى مجرد الضعف فلا يستحق اهتماماً فلسفياً ولا تعاطفاً وجدانياً» وكل ذلك من عواقب غياب المعيار والتطبيع مع الشر معرفياً وحياتياً.

ولذا يرى الكاتبان أنه من السهل تبرير الخيانة في نموذج العقلية النفعية الأداتية الحداثية، «فإذا انتهت أعمال الخيانة إلى الاحتفاظ بالسلطة أو توسيعها، فمن السهل تصنيفها على أنها تضحية مؤلمة باسم الدولة أو غاية عظيمة مشتركة أو مثالاً عظيماً مشتركاً، ولكن إذا انتهت الخيانة إلى الفشل وأخفق المتآمرون إخفاقاً تاماً، فيجري تصنيفها على أنها خيانة عظمى للدولة، وذلك بمساعدة السلطة الرمزية وأجهزة الدولة. وإذا ما نجحت المؤامرة وجرت تصفية رئيس الدولة أو المؤسسة، أو على الأقل تم تعريضه للشبهة والفضيحة والخطر، فإن المتآمرين يصبحون وطنيين ورجال دولة. ولكن إذا ساد النظام القديم وصفّى المتآمرين، فإن الأمر يقتصر على تدميرهم، بل يهملهم التاريخ باعتبارهم خونة وعاجزين عن الولاء، أي بوصفهم أناساً يعانون الضعفَ التام»، فقد صارت الخيانة عنصراً من عناصر العقل الأداتي والقيمة الحاكمة للحداثة في طورها الحالي هي القوة والهيمنة وصولاً إلى القتل والإبادة.

لطالما سأل المرء مع كل مشهد حرب مروعة أو قتل مجاني أو عنصرية بغيضة سؤالاً متكرراً: كيف يمرّر الناس العاديون كل هذه الوحشية بل ويسهمون فيها؟ وسعت دراسات كثيرة لتقديم تفسيرات متنوعة[٦]، لكن ما

(٦) James Waller, *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

نستخلصه من هذا الكتاب ـ ومن كتب السيولة السابقة التي نشرها باومان ـ هو أن الشر يكمن في التفاصيل اليومية حتى يبلغ حد الاعتياد، ولا شك أن المدن الحديثة هي البوتقة المركزية لصهر القيم والأخلاق والتطبيع مع الشر، سنجد جاك إلول يذكر ذلك في نظره إلى المدينة كنموذج أمثل للـ«تكنيك»، وسنرى ذلك بجلاء في خاتمة دراسة لويس ممفودر العميقة عن تاريخ المدن والتي ينعى فيها قيم التمدن ويكشف ما فعلته المدينة بالحضارة في كلمات واضحة وقوية[7]، ويقدّم هذا الكتاب إطاراً للفهم والتحليل، وهو لَبِنة في بناء نظرية عن سيولة الحداثة التي نعيشها ونعيش فيها، ولعل الفهم والوعي يكونان الخطوة الأولى نحو نقض الشر بالعدل والرحمة.

والله من وراء القصد.

(٧) راجع: لويس ممفورد، **المدينة في التاريخ**، ترجمة إبراهيم نصحي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، المشروع القومي للترجمة رقم ٢٦٨٢ (إعادة نشر عام ٢٠١٦)).

عن هذا الكتاب

بعد أيام معدودة من وضع اللمسات النهائية لحوارنا الذي نشرته دار بوليتي برس تحت عنوان **العمى الأخلاقي**، أدركنا أنه لا بد من استكمال الحوار؛ فثمة خيوط مهمة كثيرة لم نربطها، كما ظهرت خيوط جديدة كانت غير ظاهرة في البداية، ثم أضحت بارزة، وكان لا بد من جمع هذه الخيوط ومحاولة ربطها. وليس خطأنا أن جهدنا التحليلي تعطّل قبل الأوان، أي قبل أن تكتمل المهمة، فذلك طبيعة الحوار.

يمكن النظر إلى الشر على أنه رفيق دائم وأصيل للوضع البشري، ولكن أشكاله وتجلياته، لاسيما في صورها الحالية الخاضعة لحالة السيولة، إنما هي ظواهر جديدة كل الجدة؛ إنها تستحق معالجة خاصة تتمحور حول جِدّتها بالتحديد. فمن طبيعة السوائل أنها عاجزة عن الاحتفاظ بصورها وأشكالها المتوالية، فالسوائل في صيرورة دائمة، فلا تستقر على حالها، بل تتحول باستمرار من حال إلى حال، وهي سمة لاحظها هرقليطس منذ أكثر من ألفي عام عندما قال: «إنك لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين، [لأن مياهاً جديدة تتدفق فيه]». فما يستطيع المرء أن يفعله، وما يحتاج أن يفعله، عندما يطمح إلى أتم تصوير ممكن للنهر، هو أن يكتشف مصادر النهر وأهم روافده الغزيرة، وأن يتتبع قعر النهر، أو أن يتتبع، إذا اقتضى الأمر، مساراته المتعددة المتلازمة أو المتعاقبة، وأن يرسمها، حتى وإن كان يعي أن أقصى ما يمكن تحقيقه هو أقرب إلى لقطة فوتوغرافية منه إلى الصورة القاطعة الدائمة لما يرسمه.

وهذا هو ما نسعى إليه في هذا الكتاب، إننا نحاول أن نرسم صورة لأشد مصادر الشر في الوقت الراهن، وأن نتتبع، إذا ما استطعنا إلى ذلك

سبيلاً، مساراته في المرحلة الحالية من مجتمعنا الاستهلاكي الحديث السائل، المتحرر من التنظيم والمفتقر إلى النظام، والخاضع للتشرذم والتفكك والانفصال والنزعة الفردية والخصخصة. وعلى أي حال، لا بد من النظر إلى النتائج باعتبارها سيرة لرحلة دائمة من الاستكشاف.

ويدور حوارنا حول الشر في صورته الحديثة السائلة على وجه الخصوص، وهي صورة قد تكون أكثر رهبة وخطورة من التجليات التاريخية الأخرى للشر، لأنها تتسم بالتمزق والتفكك والانفصال والانتشار؛ إنها تختلف بشدة عن الصورة السابقة التي كانت تتسم بالتركيز والتكثيف والتمركز. ولذلك فإن الشر الحالي السيّال لا تدركه الأبصار، بل ويتوارى عن الأنظار، ويخفي طبيعته وما ينذر به. إن للشر السائل قدرة رهيبة على ارتداء أقنعة فعّالة، وعلى حشد الهواجس والرغبات الإنسانية في خدمته تحت دعاوى زائفة، ولكنها دعاوى يصعب للغاية دحضها وإثبات زيفها. وما أكثر المتطوعين لخدمته!

في عدد كبير من الحالات، يستطيع الشر السيّال أن يظهر باعتباره صديقاً مُعيناً، لا شيطاناً مَريداً، فهو إحدى القوى «الناعمة» التي تُوظف الإغواء بدلاً من الإكراه كاستراتيجية أساسية، كما في حالة المراقبة المعاصرة المتنوعة القائمة على بناء بنوك معلومات تتجاوز سعتها ملايين المرات التي لم يكن بإمكان أجهزة الاستخبارات السرية في الماضي الحديث الصلب إلا أن تحلم بها (هذا بشرط امتلاكها سعة الخيال)، فهي تفيد من معلومات يقدمها على مدار أربع وعشرين ساعة في اليوم، وعلى مدار سبعة أيام في الأسبوع، طواعية أو من دون علم، مستخدمو أجهزة الهاتف النقال، وبطاقات الائتمان، ومرسلو الرسائل ومستقبلوها عبر أجهزة الكومبيوتر. فليس هنالك من حاجة الآن إلى وزارة المحبة التي صورها جورج أورويل في روايته [١٩٨٤] من أجل إرغام الناس على الاعتقاد بأن الحرب هي السلام، وأن الإكراه هو الرعاية الحنونة والعون الودود.

يتمتع الشرّ السائل، مثل كل السوائل، بقدرة رهيبة على الالتفاف على العوائق التي قد تظهر أو قد تعترض طريقه؛ فهو مثل كل السوائل، يتسرب إلى هذه العوائق ويرطبها وينقعها، وغالباً ما يعمل على تآكلها وإذابتها، ثم

يمتص المادة المذابة ليزداد قوة إلى قوته الأصلية. وهذه القدرة، إضافة إلى القدرة على المراوغة، تزيد من صعوبة المقاومة الفعّالة للشرّ السائل، فقد توغّل الشر في نسيج الحياة اليومية وترسّخ في قلبها، وعندما يجري تحديده (إذا جرى تحديده أصلاً)، فإنه يجعل كل الصور البديلة للحياة تبدو غير معقولة، بل وغير حقيقية، فالسم القاتل يصور نفسه بصورة مخادعة على أنه ترياق منقذ للحياة من شقاء الحياة.

ونسعى هنا إلى عرض هذه السمات وأخواتها التي يتسم بها الشرّ السائل في تجلياتها الكثيرة، وهو عرض غير كامل بالضرورة، بل نأمل أن يكون عرضاً أوليّاً؛ فاهتمامنا ينصبّ على إعداد اللوحة، لا رسم صورة كاملة؛ أي نأمل أن نرسم صورة أولية لموضوع يقتضي البحث الشامل والعاجل، وأن نجهزه ببعض الأدوات النظرية المفيدة في اعتقادنا.

زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس

عن الشرّ السائل وفكرة اللابديل

ليونيداس دونسكيس: إننا نعيش في عالم بلا بدائل، إنه عالم يفترض واقعاً وحيداً للجميع، إنه عالم يطلق كلمة «مجذوب»، وفي أفضل الأحوال كلمة «غريب الأطوار»، على كل من يعتقدون بأن كل شيء له بديل، بما في ذلك أفضل نماذج الحكم وأعمق الأفكار، فضلاً عن أفضل المشروعات التجارية والهندسية. وربما لم يتعرض العالم من قبل لمثل هذا الطوفان من المعتقدات القدرية والحتمية كما هو اليوم، علاوة على تحليلات خطيرة، كما لو كانت من بوق يطلق نبوءات واحتمالات قوية سائلة لأزمات وأخطار وشيكة، وتدهور وسقوط تدريجي، ونهاية العالم. وفي هذا المناخ المنتشر من الخوف والقدرية يسود الاعتقاد بأنه لا بدائل للمنطق السياسي المعاصر ولا لاستبداد الاقتصاد، ولا للمواقف تجاه العلم والتكنولوجيا والعلاقة بين الطبيعة والإنسان. فما من تفاؤل بالابتهاج السخيف بأننا هنا في مأمن، وأن البيئة المحيطة بنا دافئة وناعمة ومريحة، بل ليس هناك من تفاؤل بالاعتقاد بأن الشر أمر عابر لا يهزم الرأفة الإنسانية، أو أنه يهزمها مؤقتاً عندما يهزمها. كما أن التفاؤل يعني اعتقاداً بأن الآمال والبدائل موجودة على الدوام. فالاعتقاد بأن المتشائم هو كائن أكثر إبداعاً ونبلاً وسمواً من المتفائل ليس مجرد أثر من آثار رؤية العالم والحساسية الحديثة الرومانتيكية، بل هو أكثر من ذلك بكثير.

وهذا الموقف يعود في التاريخ إلى الصراع الكبير بين الديانة المسيحية والرؤية المانوية، وذلك كما يرى القديس أغسطين (وهو القديس الذي هزم رؤيته المانوية الداخلية، وصار أحد آباء الكنيسة الكاثوليكية). فالمسيحيون يرون الشر معصية أو نقيصة يمكن التغلب عليها، بينما يرى المانويون الخير

والشر واقعين متوازيين ومتصارعين على الدوام. والأهم أن التفاؤل هو رؤية مسيحية تقوم على الإيمان بأن الخير يمكن أن يتغلب على الشر، وأن الإمكانات والبدائل الخفية يمكن إيجادها دوماً. ولكننا نعيش في عصر التشاؤم، وكان القرن العشرون دليلاً واضحاً على أن الشر ما زال على قيد الحياة وبصحة جيدة، وقد عزز ذلك مواقف المانويين المعاصرين، حيث رأوا عالماً يمكن أن يتخلى عنه الإله مؤقتاً، لا أن يتخلى عنه الشيطان.

ولكنّ هناك سؤالاً يحتاج إلى إجابة: ما مدى أهمية الرؤية المانوية اليوم؟ فربما زاد عدم الإيمان إلى حد كبير بأن الله قدير، وبأن الله محبة، إثر الفظائع الكثيرة التي شهدها القرن العشرون. وقد كتب ميخائيل بولجاكوف رواية خالدة في الفترة ما بين ١٩٢٨ و١٩٤٨ تحت عنوان **المُعلم ومارجاريتا**، ونشرها بين عامي ١٩٦٦ و١٩٦٧ بعدما عانى من الرقابة الشديدة؛ وهذا العمل يموج بروح مانوية، فالرواية تحتوي على إشارات عدة لمفاهيم «النور» و«الظلام» التي صاغها النبي الفارسي ومهندس هذه المنظومة العَقَدية التي اشتق اسمها من اسمه. وتفسير الشر في هذه الرواية التي ولدت في شرق أوروبا في القرن العشرين (حيث إن رواية **المحاكمة** التي ألفها كافكا هي في نظري الرواية العظيمة التي ولدت في غرب أوروبا في القرن العشرين) هو تفسير يؤكد أن الشر يتمتع بالكفاية الذاتية. وهذا التفسير للمسيحية يقترب من تفسير إرنست رينان في كتابه **حياة المسيح**، وهي دراسة كانت مألوفة إلى حد كبير للكاتب الروائي ميخائيل بولجاكوف.

بل إن الشاعر تشيسلاف ميلوش اعتبر نفسه أشبه بأنصار المانوية السرية. وبعد لقاءاته مع شرور القرن العشرين التي تستعصي على الفهم، تلك الشرور التي ظهرت في عالم ليس أقل عقلانية ولا إنسانية من عالمنا الذي أبدع ثقافات عالمية رائدة (على سبيل المثال، في روسيا وألمانيا)، اتجه ميلوش إلى رؤية الشر باعتباره واقعاً مستقلاً ومكتفياً بنفسه، أو على الأقل بوصفه بعداً لا يتأثر في الواقع بالتقدم ولا الأشكال الجديدة للحساسية الفكرية والفنية، ولا بعالم النظريات الشاملة الكاملة. كما لاحظ أن الفيلسوفة الفرنسية سيمون فايل كانت مانوية سرية، حيث أضفت معنى من معاني الألفية على عبارة «لِيَأتِ ملكوتك!» في الصلاة الربانية. وهناك سبب وجيه وراء تدريس ميلوش مقرراً في المانوية في جامعة كاليفورنيا، بيركيلي.

وفي كتابه (ABC)، يحدد الفصل الافتتاحي للشر في القرن العشرين بقصة حركة البوجوميل (Bogomils) الغنوصية في بلغاريا، واستشهاد أنصار حركة الكاثار الغنوصية في مدينة فيرونا وغيرها من المدن الإيطالية. فكان عظماء أوروبا الشرقية من المانويين إلى حد ما، من ميخائيل بولجاكوف في روسيا إلى جورج أورويل الذي كان شرق أوروبي باختياره.

إننا نعيش في عصر الخوف والسلبية والأخبار السيئة، فلا سوق للأخبار السارة، لأنه ليس هناك من يهتمون بها (وإن كانت قصص الكوارث الكبرى والتدمير الشامل الزاخرة بالابتهاج والمغامرة شيئاً مختلفاً تماماً). وهذا هو ما يؤدي إلى الانتشار الشامل للذعر وصناعة الخوف ـ الأخبار العاجلة التي تعتمد على تعليقات متباينة إلى حد كبير ومتناقضة في الغالب. ومع أن بعض التعليقات تكون ثاقبة ومنطقية أحياناً، فإن أغلبها هستيرية وسوداوية.

ماذا يعني مفهوم الشر السائل؟ كيف يمكن فهمه على أحسن وجه اليوم عندما تتألف ظواهر كثيرة من سمات وخصائص متعارضة؟ فالشر السائل يرتدي ثوب الخير والحب، على العكس مما يمكن أن نسميه «الشر الصلب» القائم على رؤية اجتماعية ترى الأمور من خلال اللونين الأبيض والأسود، حيث يمكننا بسهولة تحديد ماهية الشر في واقعنا الاجتماعي والسياسي. بل إن الشر السائل يستعرض نفسه كأنه تقدم الحياة المحايد والمتجرد من الأهواء، وكأنه السرعة غير المسبوقة للحياة والتغير الاجتماعي بما ينطوي عليه من نسيان وفقدان للذاكرة الأخلاقية. كما أن الشر السائل يرتدي عباءة غياب البدائل وامتناعها. ويصبح المواطن مُستهلكاً، ويخفي الحياد القيمي حقيقة الانسحاب.

إن حالة العجز والهجران التي يعانيها الفرد، وما يصاحبها من تنكر ورفض من جانب الدولة لمسؤوليتها عن التعليم والثقافة، تتوافق مع الزواج السماوي لليبرالية الجديدة وبيروقراطية الدولة، فكلاهما يؤكد على مسؤولية الفرد، ليس عن حياته واختياراته في عالم حر ينعم بحرية الاختيار وحسب، بل عن مجريات الأمور في الكرة الأرضية. ولقد ناقشنا معاً يا باومان في كتابنا عن **العمى الأخلاقي** (٢٠١٣) ظاهرة مزعجة يمكن أن أصفها بأنها مرحلة الجامعة ما بعد الأكاديمية. إننا بصدد خليط بشع من طقوس أكاديمية

في القرون الوسطى، وتخصصات، ونفي واضح صريح لدور العلوم الإنسانية في العصر الحديث، ونزعة إدارية في معالجة الأمور، وضحالة في الفكر والإحساس والمعرفة. وهذا الخليط البشع يمثل صورة كاملة لمرحلة الجامعة ما بعد الأكاديمية، وساحة لضغوط كبيرة من القوى التكنوقراطية المتخفية في هيئة أصوات أصيلة للحرية والديمقراطية، لاسيما أشكال الحتمية والقدرية المتمركزة حول السوق، فهي لا تترك مجالاً للتفكير في أي بديل، بما في ذلك الفكر النقدي ومراجعة الذات.

ويبدو أن رسالة مرحلة الجامعة ما بعد الأكاديمية وعلّة وجودها إنما تكمن في ضحالتها ومرونتها ورضوخها الواضح للنخب الإدارية، وفي قدرتها على التكيف مع النداءات والمهمات التي تصدرها الأسواق والنخب السياسية. ويبدو أن الكلمات الزائفة، والبلاغة الفارغة، والألعاب الاستراتيجية اللانهائية، هي الشكل الجوهري لطغيان الضحالة التي تجسده على أحسن وجه مرحلة الجامعة ما بعد الأكاديمية. إنها استراتيجية بلا استراتيجية، حيث تتحول الاستراتيجية إلى مجرد لعبة من ألعاب اللغة(*). وقد طبّق جياني فاتيمو فكرة لودفيغ فيتغنشتين عن ألعاب اللغة ليصف التكنوقراطية التي تسير وهي ترتدي عباءة الديمقراطية، أو هي سياسة بلا سياسة، حيث جرى اختزالها بأسرها إلى سلسلة من ألعاب اللغة. وأنت يا باومان تصف هذا الوضع في كتابك عن **الحداثة السائلة** (٢٠٠٠)، حيث تقول إن استراتيجيةً بلا استراتيجية، وسياسة بلا سياسة، إنما هي بمثابة أخلاقيات بلا أخلاق.

«لا خلاص خارج الكنيسة»، هذه المقولة منسوبة إلى القديس قبريانوس القرطاجني، وهو أسقف من القرن الثالث الميلادي. ونحن لدينا منطق حديث مناظر لهذا المنطق الحضاري، ذلك لأن عالمنا هو عالم مشترك ويشبه العصور الوسطى، حيث لا يتمتع الفرد بوجود خارج مؤسسة تؤطره وتشكله. والجماعة الأكاديمية هي الكنيسة الجديدة في هذه الأيام. وهذا هو

(*) «إن لغتنا تشبه مدينة عتيقة هي مشتبك من الأزقة والميادين، ومن المنازل المبنية في عصور مختلفة، وتحيط بها ضواحٍ جديدة أكثر انتظاماً وتشابهاً في الشكل. وكل قطاع من القطاعات اللغوية له طريقة خاصة في الدلالة على المعنى، يمكن فهمها بوساطة بناء لغوي (أو لعبة لغوية) ابتغاء إيضاح استعمال الألفاظ. ومعنى اللعبة اللغوية هو نمط استعمالها»، انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ص١٢١. (المترجم).

السبب الذي يجعل دور الانشقاق والابتداع العلماني والبديل في هذا العالم أكثر إشكالية وتعقيداً مما قد يبدو للوهلة الأولى.

البدائل ممنوعة. وخصخصة اليوتوبيا يعني نهاية الحديث عن المجتمع العادل والصالح، فما من قصص عن النجاح سوى قصص الحياة الفردية، ولذا فهي تصبح أحلامنا اليوتوبية الجديدة في عالم منفصل عن اليوتوبيا أو تستحوذ عليه الكوابيس المريرة. إن مارغريت ثاتشر هي من ابتدعت مقولة «لا بديل»، وأنت يا باومان من أعدت تعريف هذه المقولة وتفسيرها، وهذه المقولة تصلح أن تكون نقطة انطلاق النقاش حول هذه الظاهرة غير المسبوقة والجديدة كل الجدة، وأعني بذلك الإيمان القاطع بالحتمية الاجتماعية والقدرية المتمركزة حول السوق. فالاختلاف الأساسي بين العقود السابقة والزمن الذي نعيشه هو أن القول الفصل لدى سيغموند فرويد كان «البيولوجيا هي القدر»، وأن القول الفصل لدينا ربما يكون «الاقتصاد هو القدر».

لقد رأى جورج أورويل أن الأشكال الجديدة للشر ترتدي عباءة الخير والحب: «أحبوا الأخ الكبير». فالاستشهاد ممنوع، على العكس من أسلاف حزب أوقيانيا ـ اليعاقبة والبلاشفة والنازيين على السواء. إن حياتكم ستمر بلا اعتبار، ولن يعلم أحد أي شيء عن وجودكم، أو سيجري تعديلكم بسرعة وبصمت، وذلك لإجباركم على استخدام المفردات التي أنكرتموها عهداً طويلاً بكل حماسة وأمانة. فالشر لن يكون واضحاً ولا بديهيّاً بعد اليوم. فعمليات القمع السياسي الخفيف، والانتهاك الخفيف لحقوق الإنسان، والصراعات العسكرية الخفيفة، تطمس الحد الفاصل بين الحرب والسلام وتمحوه. الحرب هي السلام، والسلام هو الحرب. فلا الأخبار السارة ولا الأخبار السيئة تتسم بالوضوح وعدم الإبهام. وحتى إذا لم تقع حرب ولا غيرها من الكوارث، فقد صار من المحال أن نناقشها من دون تعمد إثارة الذعر والهلع بوساطة صناعة الخوف. فما دامت الأخبار سارة، فهذا يعني أنه لا توجد أخبار؛ فالأخبار السيئة هي الأخبار الصحيحة.

فعندما أتحدث عن سيولة الشر فإنني أعني أننا نعيش في مجتمع تستحوذ عليه نزعات الحتمية والقدرية والتشاؤمية والخوف والهلع، وهو مجتمع ما زال يميل إلى تمجيد إنجازاته الديمقراطية الليبرالية العتيقة، وإن كانت قديمة

وخادعة. وغياب الأحلام والبدائل واليوتوبيات هو بالتحديد ما أعتبره جانباً مهماً من سيولة الشر. لقد استشرف إرنست بلوخ وكارل مانهايم المستقبل في نبوءتين؛ فأمّا إرنست بلوخ فقد أَسِف على أن الحداثة فقدت الروح الإنسانية الدافئة التي يتسم بها الحلم اليوتوبي، وأمّا كارل مانهايم فقد شعر بقوة بأن اليوتوبيات تُرجمت بفاعلية إلى أيديولوجيات سياسية، وتم تجريدها من الرؤى البديلة وحصرها في مبدأ الواقع بدلاً من الخيال. فسيولة الشر تعني انفصال مبدأ الخيال عن مبدأ الواقع، حيث صارت الكلمة العليا لمبدأ الواقع.

إن قوى الشر المغوية يصاحبها الانسحاب وفك الارتباط. فعلى مدار قرون كان الشيطان هو رمز الشر وتجسيده، سواء أظهر الشيطان في صورة مفيستوفيليس في أسطورة فاوست، بداية من حكايات العصور الوسطى، ومروراً بعمل كريستوفر مارلو عن التاريخ التراجيدي لحياة الدكتور فاوستوس ومماته، ووصولاً إلى مسرحية فاوست للكاتب يوهان فولفغانغ غوته، أو في صورة ڤولاند في رواية لميخائيل بولجاكوف بعنوان **المُعلم ومارجاريتا**. ولكن هذه أخبار قديمة نعلمها جميعاً. فالشيطان القديم «الطيب» كان يمثل الشر الصلب مع منطقه الرمزي المرتبط بالبحث عن الأرواح البشرية والمشاركة الفعالة في الأمور الدنيوية والإنسانية. فقد كان الشيطان يسعى ببساطة إلى قلب النظام الأخلاقي والاجتماعي الراسخ ويبطل شرعيته.

وهذا يعني أن الشر الصلب كان شراً ملتزماً بلا أخلاق، ومخلصاً لقضية بكل نشاط، مع وعد صادق بالعدالة الاجتماعية والمساواة في نهاية الزمان. وأمّا الشر السائل فقد ابتكر نظرية الإغواء وفك الارتباط. ففي حين أن بروميثيوس والشيطان، كما سنرى في أثناء هذا الحوار، كانا بطلين من أبطال التدمير والانتفاضة والثورة، فإن أبطال الشر السائل يسعَوْن إلى تجريد الإنسانية من أحلامها ومشروعاتها البديلة وقوى الرفض والممانعة[١]. وبذلك

(١) Vytautas Kavolis: "Moral Cultures and Moral Logics," *Sociological Analysis*, vol. 38 (1977), pp. 331-344; "Civilizational Models of Evil," in: M. Coleman and Nelson and M. Eigen, eds., *Evil: Self and Culture* (New York: Human Sciences Press, 1984), pp. 17-35; "Logics of Evil as Secular Moralities," *Soundings*, vol. 68 (1985), pp. 189-211, and *Moralizing Cultures* (New York: University Press of America, 1993).

فإنهم أبطال الثورة المضادة والامتثال والخضوع. فبينما كان منطق الشر الصلب يدعو إلى الفوز بالروح وغزو العالم بفرض القواعد الجديدة للعبة، فإن منطق الشر السائل يدعو إلى الإغواء والانسحاب، ولذا فهو يغير من أشكاله طوال الوقت. «عليك بالإغواء والانسحاب»، هذا هو شعار أبطال الحداثة السائلة والشر السائل على طريقة البطل بروتس. إنني أعلم ما ينبغي فعله، لكنني أرفض المشاركة، تاركاً الضحية المستهدفة من الإغواء إلى قدراتها الخاصة، هذا هو اسم اللعبة. فمن الآن، يُسمى الغرق في المحيط «حرية».

إن حريتنا اليوم تنحصر في الاستهلاك والوجاهة. وهكذا فإن السيطرة والمراقبة والقوة غير المتناظرة التي ترتدي عباءة حرية الاختيار، وصناعة الخوف، وألعاب فضح الخصوصية، كل هذه الأشكال يتألف منها المزيج المركب للوضع الثقافي والاجتماعي الذي نسميه مجازاً «اللابديل» و«الشر السائل». فما عليك إلا أن تعد البشرية بأنك رجل الحرية والمساواة والعدل والعقل والسعادة وحقوق الإنسان وقوى الفردية وحرية الاجتماع والحراك الاجتماعي والعيش بلا حدود، ثم تختفي فجأة، تاركاً الأفراد في ألعاب الهوية اللانهائية باسم الحرية، ومذكراً إياهم بأنهم هم المعنيون بحل مشكلات العالم، من دون قدرة على الاعتماد كثيراً على المؤسسات والانتماءات والمشاركات. تلك هي الاستراتيجية المضمونة التي يتبعها الشر السائل.

وربما يكون الرمز الحقيقي للشر السائل هو المجهول الكبير، أو «دون جوان» جمعي Collective Don Juan. إن «دون جوان»، كما تراه يا باومان، هو البطل الحقيقي للحداثة؛ إنه رمز الحداثة الذي تكمن قوته في التغير الدائم اللانهائي. وفي الوقت نفسه، تكمن قوته في قدرته على الاختفاء والانسحاب من أجل الحفاظ على القوة غير المتناظرة. لقد كانت الحداثة الصلبة تتعلق بغزو الأراضي واستغلالها من أجل الدولة أو أية بنية أخرى من أبنية السلطة، وأمّا الحداثة السائلة فهي لعبة السلطة على طريقة «الاستغماية»، سواء أكانت ضربة عسكرية متبوعة بانسحاب أم أية ضربة أخرى من أجل زعزعة الاستقرار. وهكذا، فإن الشر السائل، في صورة الحملات العسكرية، يتجه لضرب استقرار الاقتصاد والحياة في أراضٍ أو

مجتمعات بعينها من خلال إثارة أكبر قدر ممكن من الفوضى والخوف والقلق وعدم الأمان والأمان، بدلاً من تحمل المسؤولية أو العمل على إعادة صنع الاستقرار والحياة وتغييرهما. عندئذٍ يظهر الإرهاب تعبيراً خالصاً عن الشر السائل. فالإمبريالية تتعلق دوماً بألعاب السلطة الصلبة، وأمّا الإرهاب فيتعلق دوماً بسيولة الشر، ولا ينبغي له أن يخدعنا منطقه الشرير الذي يدافع عن المجتمع ويزدري مجتمعاً ملموساً يجري التضحية به من أجل ألعاب السلطة الخاضعة للنزعة الفردية.

إن أهل الإغواء، الذين ينسحبون ويخلفون وراءهم فراغاً أو موتاً أو تحرراً من الوهم، هم أبطال الشر السائل. وهكذا يأتي «دون جوان» الوجودي ليؤسس لعدم توازن القوة التي تكمن في المراقبة الخفية («إنك لا تعلم من أكون»)، هذه الكلمات من أوبرا دون جيوفاني للموسيقي النمساوي فولفغانغ أماديوس موتسارت، وقد وضع كلماتها الشاعر الإيطالي لورنزو دابونتي Lorenzo Da Ponte (الذي وضع دون جوان في علاقات حميمة مع ألفي امرأة)، وهذه الكلمات تكشف عن عدم توازن القُوى التي يختص بها عدم تناظر التلاعب الحديث. إنك لا ترى أنني سأنسحب وأتركك عندما لا يكون من الأمان أن أبقى معك وأكشف كثيراً عن نفسي ومعاناتي الخفية أو ضعفي الخفي. فلن تعرف أبداً من أكون، ومع ذلك فإنني سأعرف كل شيء عنك. ولكنّ هناك وهماً متروكاً لموضوع الرغبة الغامضة بأنهم سيحصلون على أكبر قدر ممكن من الاهتمام وكشف الذات. إن تعليقاً مجهولاً عبر شبكة الإنترنت ينشر أكاذيب خبيثة تجرحنا وتؤذينا ببشاعة وتهيننا بقسوة، إن هذا المجهول الإلكتروني إنما هو أقرب إلى تعبير مثالي عن سيولة الشر الفعال والمترسخ بشدة في واقعنا. إنك لا تعلم مَنْ أكون.

ففي زمن بحثنا المؤلم عن الاهتمام وهوسنا بالظهور واستكشافنا لأنفسنا، فإننا نحتاج دوماً إلى وعد جديد ووهْم أشد قوة بأننا نحن البسطاء يمكننا الفوز باهتمام العالم أيضاً. ليس فقط النجوم وقادة العالم، بل أنت أيضاً، أيها الإنسان الفاني البسيط يمكنك أن تكون مهماً لشخص ما بسبب الطريقة التي تظهر بها وتسلك بها وتحيا بها، أو بسبب ما تمتلكه أو تفعله أو ترغب فيه، أو لأنك وجدتَ شيئاً يثير الضحك أو يستحق العرض أو الحديث عنه، وهي الأمور البشرية والسهلة التي لا يصعب فهمها أبداً. لقد

بدأنا نسلك مثل المهاجرين، حتى وإن كنا لا نتجاوز عتبة الباب أو الحي الذي نسكنه؛ إننا نتعطش للرفقة والعلاقات الإنسانية الأصيلة، ونعتقد بأن حدوث ذلك هو بمثابة معجزة تصير إلى زوال سريع، ولذا فلا بد أن نكثف هذه التجربة، فنحن لا نعلم متى تصادفنا من جديد.

لقد صارت حريتنا اليوم تنحصر في الاستهلاك والوجاهة، وفقدت الارتباط بأهم شيء، ألا وهو الإيمان بأنك يمكن أن تغير شيئاً في العالم. لقد كان هذا الإيمان صفة أنبياء الحداثة ومنظّريها ومفكّريها وكُتابها. وأمّا الآن فقد اختفت اليوتوبيات العظيمة بأسرها. إننا نعيش في زمن الروايات الكئيبة التي ترسم الكوابيس المفزعة وتستشرف كوارث المستقبل، وإن كانت تلك الروايات قد تحولت بسرعة إلى موضوعات سهلة وبسيطة لأغراض الاستهلاك. إن الشعور بالحتمية والقدرية يعززه عجزنا عن فهم الأسباب والطرق التي تنهار بها النظم الاقتصادية وأسباب حصار الأزمات الاجتماعية لنا، كما يعززه اعتمادنا الكلي على أسواق بعيدة وتقلبات في أسعار العملات في بلدان بعيدة. وهذا الشعور يعزز الوهم بأننا كأفراد قادرون على تغيير الأشياء بردود أفعال تلقائية فحسب، أفعال الخير والإحسان، والكلمة الطيبة والتواصل المكثف. فيبدو أن القضية الأساسية هي أدوات تقنية ومزيد من العلاقات الإنسانية المكثفة. ففي أثناء وقوع البلاء في أوروبا كان منطق الكرنفالات والاحتفال الجماعي، بل واللهو والعربدة، هو الغالب أيضاً.

وأنت يا باومان لاحظت أن التكنولوجيا والشبكات الاجتماعية قد صارت أشكالاً جديدة للسيطرة والانفصال؛ فصار بالإمكان رؤية الجميع، وهم جميعاً يكشفون عن أنفسهم، ويسجلون بياناتهم، ويشاركون في هذه السيطرة والانفصال(٢). وينصب الجهد على طرق الإبقاء على كل فرد في حالة لا توجد فيها إمكانية إخفاء أي شيء عن الأجهزة المسيطرة للدولة. وهكذا تحتضر الخصوصية أمام أعيننا، بل لم يعد لها وجود، فلم يعد هناك من رسائل لا يقرؤها ولا يراقبها غرباء، أو أشياء كما يرد في الأدب الكلاسيكي، كان يحق للكائن البشري، بل كان من واجبه، أن يحملها معه

---

(٢) Zygmunt Bauman, *Consuming Life* (Cambridge, UK: Polity, 2007), and Zygmunt Bauman and Leonidas Donskis, *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity* (Cambridge, UK: Polity, 2013).

إلى القبر. إن ما اختفى حقاً هو ببساطة ما كنا نطلق عليه حقاً وصدقاً كلمة «سر»؛ لقد صار السر إمّا بضاعة معروضة للبيع وسلعة تجارية وكلمة مرور إلى نجاح عابر لحظي، أو نقطة ضعف تعبر عن نقيصة على المرء أن يخفيها، ومن ثم التعرض للابتزاز والتهديد بالفضيحة وسلب البقية المتبقية من الكرامة والاستقلال. فلم يعد للناس أسرار بالمعنى القديم الشريف، بل ولم يعد الناس يفهمون ما يمكن أن تعنيه هذه الكلمة.

إن الناس يذيعون بحفاوةٍ حياتهم الحميمة في مقابل الظهور العابر في بؤرة الضوء. وهذه الاحتفالات باستعراض الذات ليست ممكنة إلا في عصر الاتصالات السريعة المتغيرة، في عصر اغتراب غير مسبوق. إن مَثل الذين يعرضون أنفسهم على صفحات الفيسبوك كمثل أصحاب المدونات الغارقين في النرجسية، ينفِّسون فيها عن أزماتهم وإحباطاتهم، ومنهم من يحاول التغلب مؤقتاً على مشاعر العزلة وعدم الأمان. وبهذا المعنى فإن الفيسبوك هو ابتكار ذكي ظهر في أوانه؛ فعندما لم يعد للناس طاقة بمشاهدة التليفزيون السيئ ولا قراءة الصحف السادية المازوخية، ظهر الفيسبوك إلى الوجود.

ولكن ظهر مع الفيسبوك إمكانات الخطر القاتل والشر المميت. فالفيسبوك يجسد جوهر ظاهرة «افعل الأمر بنفسك»؛ تجرد من ملابسك، وأرنا أسرارك، وافعل ذلك بنفسك، وبإرادتك الحرة، واسعد بما تفعل، فعليك أن تفعلها بنفسك، وأنت تتعرّى يا عزيزي.

ماذا حدث لخصوصيتنا؟ هذا هو السؤال الذي يشغل الناس بدرجة متزايدة هذه الأيام. وها هي سارة إيجو تحدثنا عن المجتمع الأمريكي والمعاناة من أزمة الخصوصية:

بالتأكيد، إذا كان من الممكن الوثوق بعناوين الكتب الشهيرة التي صدرت في الفترة الأخيرة، مثل **نهاية الخصوصية**، **واستراق النظر**، **والجمهور العاري**، **ولا ملاذ** (وهو عنوان واحد لكتابين مختلفين!)، **والخصوصية في خطر**، **والطريق إلى الأخ الكبير**، **وأمة واحدة تحت المراقبة**، **وأنا أعرف من تكون وأرى ما تفعل** (وهو أحدث هذه السلسلة من الكتب وأكثرها انتشاراً)، فإننا نحن الأمريكيين في القلب من أزمة غير مسبوقة للخصوصية؛ فمن جهة، هناك إدوارد سنودن، وجول جلاس،

وطائرات بلا طيار، وثلاجات ذكية، ورموز تجارية، ويبدو أن جميعها يعرفنا أكثر مما نعرف أنفسنا؛ ومن جهة أخرى، هناك سعي فردي من أجل عرض الذات وظهورها في عالم تزداد فيه وسائل التواصل الاجتماعي بدرجة غير مسبوقة. فلا يبدو هنا أن الدولة أو الشركات هي التي تُعرِّض الخصوصية للخطر، بل الأفراد الأحرار المولعون بالظهور والاستعراض، والحريصون على الاستغناء عن فكرة الخصوصية تماماً وهم يشاركون الغرباء دقائق حياتهم الشخصية(٣).

لقد مضى العهد الذي كانت فيه أجهزة الاستخبارات والشرطة السياسية تعمل بجد لانتزاع الأسرار وإرغام الناس على كشف تفاصيل حياتهم الخاصة، بل وأدق تفاصيل حياتهم الشخصية. وعلى أجهزة الاستخبارات في هذه الأيام أن تشعر بالابتهاج وانعدام الحاجة إليها في آنٍ معاً؛ فما هي وظيفتها في عالم يفصح فيه كل فرد عن كل أحواله بنفسه؟ حتى وإن لم يكشف الناس عما يفعلون، وعما يكرهون، وكيف أصبحوا أثرياء، فإنهم ما زالوا على استعداد بأن يكشفوا عن الأصدقاء والمعارف. ومن المحال ألا يشاركون في هذه البنية، فإذا ما تركوها فإنهم يفقدون إحساسهم بالماضي والحاضر، ويقطعون الاتصال بالزملاء، ولا يؤدون واجباتهم، وينفصلون عن جماعتهم. ففي الواقع الافتراضي، وفي الفيسبوك، يختفي جانب جوهري من جوانب الحرية الحقيقية، ألا وهو تقرير المصير والاختيار الحر للاجتماع بالناس لا الإغراق في صداقة لمجرد أن التكنولوجيا لا تسمح للفرد بأن يحيا حياة متحضرة بغير هذه الطريقة.

ولكن ماذا يكشف كل ذلك عن مجتمعنا؟ إننا أمام استنتاجات مزعجة عن الحرية الإنسانية لا تقل عن إدراك مقيت، ولكنه وجيه، بأن البشرية جمعاء تصير إلى أمة محل إعجاب وتبجيل، على الرغم ممّا تلقاه من تشريد وامتهان، إنها أمة الفيسبوك. ففي العالم المعاصر، نجد أن الاستغلال عبر الدعاية السياسية قادر على اصطناع حاجات الناس ومعايير سعادتهم، بل وعلى اصطناع أبطال العصر والتحكم في خيال الجماهير عبر السير الذاتية

(٣) S. E. Igo, "The Beginnings of the End of Privacy," *The Hedgehog Review*, vol. 17, no. 1 (Spring 2015), p. 18.

الناجحة. وهذه القدرات تدعونا لوقفة نتدبر خلالها إمكانية وجود نزعة شمولية «ناعمة»، بمعنى شكل محكم من تزييف الوعي والخيال الذي يرتدي عباءة الديمقراطية الليبرالية بما يسمح باستعباد الناس والسيطرة عليهم، بما في ذلك النقاد أنفسهم.

إن الأزمة الحقيقية تكمن في سيطرة اجتماعية ومراقبة شاملة متزايدة تكشف عمّا حدث لسياسة تجاوزتها التكنولوجيا في السرعة وفي الأداء. فالتكنولوجيا، شئنا أم أبينا، لا تطلب رأينا وإذا ما استطاع المرء أن يستخدمها فلا بد أن يفعل ذلك. والرفض يُلقي بالمرء بعيداً إلى هامش المجتمع بلا قدرة على العيش ولا مشاركة في النقاش. والدولة التي لا تستخدم المراقبة الشاملة تصبح عاجزة عن تبرير استخدامها المفرط لأجهزة الاستخبارات والتجسس. والعجيب أن هذه النزعة تتماشى مع الانتشار والنمو السريعين لأشكال عرض الذات وثقافة الاعتراف بالأسرار بوجه عام، سواء في الثقافة الشعبية أو في الثقافة الرفيعة.

وقد توصلت سارة إيجو لأسباب وجيهة إلى النتائج التالية:

ماذا إذا كانت ثقافة الاعتراف بالأسرار هي ببساطة طريقة لإظهار باطن المجتمع؟ وإحدى الإجابات هي أن أجسادنا المادية تتوارى خلف «بيانات الجسد» الشاملة إلى حد كبير، لصالح جسد من البيانات يتبع الكائن الفرد الثابت الغامض الخاضع للقياس والتصنيف، بل ويسبقه.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الظهور الواضح المستمر وفق الشروط المطلوبة (سواء عبر الجماعة الحقوقية المدافعة عن حقوق المصابين بالإيدز Act Up، أو تليفزيون الواقع، أو الفيسبوك) إنما يبدو كإحدى استراتيجيات الاستقلال، وإن لم تكن استراتيجية هينة، إنما هي طريقة عامة للحفاظ على السيطرة على الهوية الخصوصية للفرد. وبهذه الطريقة، فإن ثقافة عرض الذات قد تكون ميراثاً غامضاً لحقبة السبعينيات من القرن العشرين، بمعنى نمو سياسات الهوية وأشكال وسائل الإعلام، علاوة على نصف قرن من الاهتمام ببنوك المعلومات والمراقبة البيروقراطية(٤).

---

(٤) المصدر نفسه، ص٢٨.

وعليه، فإن التكنولوجيا لن تسمح لك بأن تنأى عن المشاركة، وهكذا تتحول مقولة «أنا أستطيع» إلى «أنا مجبر». أنا أستطيع، إذاً أنا مجبر. فلا مجال للصراع الداخلي والمعاناة من المعضلات. وهذا أشبه بأخلاقيات ويكيليكس التي لا مكان فيها للأخلاق. لقد صار التجسس والتسريب أمراً إجبارياً، وإن بدت الأسباب والغايات غير واضحة. وهذا الأمر نعمة ونقمة، لصالح الدولة وضدها، لكنه لا يتحمل المسؤولية عن المعاناة الأليمة التي يذوقها الفرد. إنه أمر لا بد منه لأنه يمكن تحقيقه باستخدام التكنولوجيا. إننا أمام فراغ أخلاقي تخلقه تكنولوجيا قد تجاوزت السياسة. إن المشكلة التي يواجهها مثل هذا الوعي ليست شكل السلطة ولا شرعيتها، بل قدْرها؛ فالشر يقبع (ويُعبد سراً) حيث يقع مزيد من السلطة السياسية والمالية. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نوجه ضربة للأخلاقيات، ذلك لأن التكنولوجيا تملأ الفجوات التي تتركها السياسة والأخلاق العامة؛ فما أن تتصل بشبكة الإنترنت، فإنك في حِلٍّ من الواجبات والتَّبِعات. فالإعلام هو الرسالة، والعيش عبر الإنترنت صار حلاً للصراعات الأخلاقية لوجودنا الحديث.

إن مجتمع الإنترنت هو مجتمع يستحوذ عليه الخوف، وصار مكاناً مثالياً لكل ما يتعلق بصناعة الخوف والإثارة الممنهجة للذعر والهلع. إنه يبرز ويكشف صعود التكنوقراطية المرتدية قناع الديمقراطية. وفي الوقت نفسه، فإن مجتمع الإنترنت والمجال العام يغذي تلك المكونات الضرورية للتكنوقراطية ويرعاها باعتبارها أداتية ومنفصلة عن القيمة في كافة تجلياتها. وفي تلك الثقافة التي يسودها الخوف الدائم، وإثارة الذعر والهلع، والتعديل، والتغير الدائم، تتحول الضحالة إلى ميزة لا نقيصة. واقع الأمر أن ثقافة الخوف هي ثقافة الضحالة، ولكن الضحالة تسمى هنا خطأً باسم «القدرة على التكيف» و«المرونة» (كما تُسمى السطحية «بساطة»). وهذا يفضي إلى ممارسات مؤسسية ضحلة، وإلى ألعاب استراتيجية لانهائية خالية من المعنى، وإلى بلاغة فارغة. وتنفصل المفردات عن المفاهيم، وتنتهي إلى ألعاب لغة بلا معنى.

في عام ٢٠١٣، كتبنا يا باومان كتاباً عن فقدان الإحساس بعنوان **العمى الأخلاقي**، وهو من اقتراحك يا باومان، وهو صورة مجازية مستوحاة من رواية «**العمى**» للكاتب البرتغالي جوزيه ساراماغو، وأمّا العنوان الفرعي فإنه

مستوحى من مفرداتي النظرية، وإن كان بلمستك، «**فقدان الإحساس في الحداثة السائلة**»، فلا يمكن تصور كتبك من دون استخدام صفة السيولة، كما في **الحداثة السائلة** و**الخوف السائل** و**الحب السائل**.

وأتذكر إشارة أعمالك إلى المفهوم النازي «الحياة عديمة القيمة»، وهذه عبارة نازية تشير إلى قطاعات السكان الذين لا حق لهم في الحياة. ففي أيامنا هذه نشهد إشارة حديثة سائلة للمناطق والبلدان التي لا حق لمآسيها في أن تصبح أخباراً عاجلة ولا حق للضحايا المدنيين ولا ضحايا الإرهاب والعنف السياسي في تغيير العلاقات الثنائية والاتفاقات التجارية بين روسيا واللاعبين الأساسيين في الاتحاد الأوروبي.

ومثل إقليم التبت وما يشهده من معدلات متصاعدة من الانتحار الاحتجاجي، فإن أوكرانيا تمثل مسألة حاسمة فيما يتعلق بِحِسِّنا الأخلاقي والسياسي. فكم عدد الضحايا والمآسي التي نحتاجها حتى نفيق؟ ما العدد الذي لا بد أن تصل إليه أعداد الضحايا حتى نشغل الحس الأخلاقي المعطل؟ لقد صرنا نقول إن موت شخص واحد إنما هو مأساة، وأما موت ملايين الناس فهو عملية إحصائية. وللأسف فإن هذا القول أكثر من صحيح. فالصراع بين العمى الأخلاقي وقدرتنا على رؤية أفراد آخرين باعتبارهم كائنات أخلاقية لا وحدات إحصائية ولا قوى عاملة إنما هو صراع بين قوى الارتباط والانفصال، والرحمة واللامبالاة، وتلك الأخيرة هي علامة تدل على الدمار الأخلاقي والمرض الاجتماعي.

يقول التاريخ السياسي إننا يمكن أن ننسحب من قدرتنا على التعاطف مع معاناة الناس وآلامهم، وفي الوقت نفسه يمكننا أن نعود إلى تلك القدرة، ولكن هذا التاريخ السياسي لا يقول شيئاً عن قدرتنا على أن نتساوى في الإحساس والشفقة فيما يتعلق باضطرابات الحياة والمواقف والأمم والأفراد. إننا قادرون على اختزال الإنسان إلى شيء من الأشياء لا تبث فيه الروح إلا عندما نتعرض نحن أنفسنا أو أبناء وطننا إلى الكارثة نفسها أو العدوان نفسه. وتبرهن آلية الانسحاب والعودة على ما أصاب الحياة والكرامة الإنسانية الأصيلة من عجز وهشاشة وتقلب.

هذه هي الدروس التي يمكن الاستفادة منها أو تجاهلها مرة أخرى.

ولذا فإن هذا الكتاب الذي يدور حول أشكال الشر القديمة والجديدة ما كان له أن يكون يا باومان من دون استخدامك لفكرة السيولة إطاراً نظرياً. إنه كتاب عن الشر السائل الذي يتجاوز الحديث عن لاهوت الشر ودراسة شياطين الشر، بل إنه يدور حول مواقف شريرة وآلياتنا في فك الارتباط والتخلي عن الحس الأخلاقي بما يتجاوز الحديث عن الشياطين والأرواح الشريرة التي تسكن العالم في هذا الزمان.

زيجمونت باومان: إن شبحاً يخيّم على أوروبا، إنه شبح غياب البديل.

ليست هذه هي المرة الأولى التي يظهر فيها هذا الشبح، ولكن الجديد في ظهوره هذه المرة هو اكتمال عولمة العالم الذي يحوم حوله هذا الشبح. ففي أثناء القرون التي شهدت السيادة والاستقلال في أعقاب صلح وستفاليا عام ١٦٤٨، اقتصر غياب البديل على الفضاء المحصور داخل حدود دولة واحدة (في تناغم مع مقولة «الشعوب على أديان سادتها»، ثم ظهور «الأمة» بديلاً عن «الدين»). فكانت هناك بدائل كثيرة في الامتدادات الشاسعة التي تبدأ على الجانب الآخر من خط الحدود، وكان الغرض الأساسي من السيادة على الأرض هو الحيلولة دون عبور تلك البدائل خط الحدود، عدلاً أو ظلماً. إن سقوط جدار برلين، الذي احتفلنا بذكراه الخامسة والعشرين قبل وقت قريب، إنما يؤكد من جديد على امتزاج أشباح محلية لفكرة اللابديل في شبح عولمي.

إن هذا المزج قد تحقق بدرجة عالية حتى قبل سقوط جدار برلين. ولكن المزج القديم السابق على سقوط هذا الجدار، داخل معسكرين متجاوزين للأقطار ويتمتعان بسيادة على الأرض، فكان لا يزال أقل شمولاً للعالم بأسره لأنه كان مقيداً بحدود الأرض المفروضة من المعسكرين المتصارعين، حتى وإن كان كل من المعسكرين المتنافسين يطمح إلى تحقيق السيطرة على العالم بأسره. إن سقوط جدار برلين قد فتح أراضيَ كانت محظورة أمام شبح الليبرالية الجديدة، وأوحى بفكرة نهاية التاريخ وانتشارها على طريقة فرانسيس فوكوياما. وكان التنافس عبر القرون بين الإخوة الأشباح يتحول من حين لآخر إلى حروب تُسفك فيها دماء الإخوة، وقد وصل إلى نهايته، وهكذا فإن المنتصر، شبح الليبرالية الجديدة، وجد نفسه

وحيداً في كوكب الأرض، من دون تحدٍّ، ومن دون اضطرار إلى بذل جهد كبير في السيطرة على بدائله، أو احتوائها أو تغييرها، تلك البدائل التي لا تظهر بوضوح إلا بغيابها الوشيك. وعلى الأقل هذا ما اعتقده أنبياء الليبرالية الجديدة ورسلها. فكان على جورج بوش الأب وجورج بوش الابن، ومارغريت ثاتشر وتوني بلير، أن يعرفوا خطأ اعتقادهم وفساده بطريقة صعبة، بطريقة وحشية ومخزية ومهينة.

ولكن الشيوع المؤقت لفكرة اللابديل في أوروبا خلّف آثاراً دائمة لم يحظَ عمقها ولا قوتها بتقدير كافٍ. إننا إزاء تفكيك دائم لشبكة المؤسسات المنوطة بالدفاع عن ضحايا اقتصادٍ قائم إلى حدٍّ كبير على الجشع وتحرير السوق، علاوة على اللامبالاة العامة المتزايدة تجاه الظلم الاجتماعي المنتشر، مع عجز أعداد متزايدة من أناس يعتمدون تماماً على قدراتهم ومواردهم البسيطة، ولا يمثلون خطراً ممكناً للنظام الرأسمالي ولا بذرة من بذور الثورة الاجتماعية. كل ذلك أفضى، بين المستفيدين من الديمقراطية إلى سقوط متواصل للثقة في قدرة المؤسسات الديمقراطية على الوفاء بوعودها، وذلك في اختلاف شديد مع الآمال الكبرى التي صاحبت مرحلة التفاؤل والجموح بعد سقوط جدار برلين. كما أفضى كل ذلك إلى بُعد متزايد وانقطاع في التواصل بين النخب السياسية وعامة الناس، حيث عجزت تلك النخب عن القيام بدور القيِّم الأمين على مصالح الناس أو تجاهلت ذلك. وتكمن المفارقة، وإن لم تكن مفارقة أصلاً، في أن الانتصار الواضح لديموقراطية التعايش الإنساني قد أفضى إلى انحسار مزمن للثقة العامة في الإنجازات الممكنة. وهذه الآثار المقيتة المحبطة تضرب بدرجات متفاوتة جميع الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي، وإن كانت أكثر وضوحاً في الأماكن التي بعثت فيها أخبار سقوط جدار برلين أعظم الآمال، في البلدان المتحررة من القبضة الفولاذية للديكتاتوريات الشيوعية لتلتحق بعالم الحرية والوفرة.

فلا عجب أن الناس يفقدون الاهتمام بالانتخابات والجدل السياسي، «فثمة شكوك كبيرة لديهم بأنه يجري التلاعب بهم في لعبة الحمقى»(٥). أو

(٥) Ivan Krastev, in: *Journal of Democracy*, vol. 25, no. 4 (October 2014).

إنها لعبة المظاهر الكاذبة، حيث يعي جميع اللاعبين مشاركتهم في ألاعيب السحر الكاذب. فالساسة يتظاهرون بأنهم يَحكمون، بينما أصحاب السلطة الاقتصادية يتظاهرون بأنهم حكام. وحتى تكتمل اللعبة فإن الناس يدفعون أنفسهم مرة كل بضع سنين إلى لجان الانتخابات، ويتظاهرون بأنهم مواطنون. فلا يتبقى للحكومات المنتخبة إلا إدارة الاقتصاد، ولكن إدارة الاقتصاد هي أحد المظاهر التي يلجأ إليها الساسة بنهم شديد. ولا عجب في ذلك، فالفشل الإداري المحتوم يمكن تهوينه وإرجاعه بكل سهولة إلى «قوانين السوق» المبهمة أو «قوانين التجارة» الغامضة. ولا عجب في ذلك، لأن جميع أوجه الحياة الإنسانية قد جرى اختزالها في جانبها الاقتصادي الموزون بلغة المال والأرقام، كما أن أي عجز عن الوفاء بالوعود يمكن تهوينه وتفسيره بهذه الطريقة. وقد أقر غاليليو غاليلي بأن كتاب الطبيعة مكتوب بلغة الرياضيات. وأمّا كتاب المجتمع الذي ألفه أنبياء الليبرالية الجديدة وسوّقه رسلها، تلك الفلسفة المهيمنة في زماننا (بمفهوم الهيمنة الذي حدده أنطونيو غرامشي)، فقد كُتب بلغة الاقتصاد، وجرى حفظه في خزانة في سراديب البنوك، وهذه اللغة بالنسبة إلى أغلبنا لا تقل غرابة عن لغة الرياضيات، إن لم تكن أشد غرابة، بينما يُقال إن أهل البنوك هم وحدهم القادرون على قراءتها. ولكن لِمَ تحتفظ هذه الفلسفة بهيمنتها؟ ويعطينا الروائي جون ماكسويل كويتزي مفتاحاً للإجابة في خطاب أرسله إلى صديق مراسلاته الكاتب والمخرج بول أوستر بتاريخ ٢٩ آذار/مارس ٢٠١٠: «إذا ما نظرنا حولنا اليوم فإننا لا نرى إلا ما قد نتوقعه، إننا، نحن العالم، نحبذ أن نذوق بؤس الواقع الذي صنعناه على أن نصنع معاً واقعاً توافقياً جديداً». وقد استحسن بول أوستر هذه الكلمات، وردّ على صديقه بعد أسبوع قائلاً: «إن ذلك لا ينطبق على الاقتصاد وحده، بل على السياسة وربما كل المشكلات الاجتماعية التي نواجهها»[٦]؛ وهذا صحيح جداً.

فهل هي مسألة قصور فطري لا غير أم إنها على العكس من ذلك مسألة جديدة، ولكنها مترسخة، في اللاوعي الجمعي المعاصر، نتغنى بها ونحن أيقاظ، ونتعلم ونتربى ونتدرب على الإقرار بأننا قد وقعنا في حبها (كما فعل

(٦) Paul Auster and J. M. Coetzee, *Here and Now: Letters 2008-2011* (New York: Vintage Books, 2014), pp. 136 and 139.

أهل ليونيا، وهي إحدى المدن الخفية التي صورها إيتالو كالفينو، حيث قال إن «رغبتهم الحقيقية هي الاستمتاع بالأشياء الجديدة المختلفة»، ولكنهم تأففوا من نفايات الأمس المتراكمة على نفايات أول من أمس وكل الأيام والسنوات والعقود، وهالهم منظر النفايات التي تغزو العالم رويداً رويداً، فصارت رغبتهم الحقيقية تكمن في «الاستمتاع بنبذ الأشياء والناس والتخلص منهم»؟) وهذا سؤال موضع نقاش، وهو أقل ما يُقال، لأن التفسيرين وجيهان. وأيّاً كان التفسير الذي نحبذه لتلك الهيمنة المتواصلة، بإرجاعها إلى أسسها النفسية، فإن «الواقع الذي صنعناه، كما يذكرنا الروائي جون ماكسويل كويتزي، هو الذي يمسك في نهاية المطاف بأفكارنا وأفعالنا في قبضته الفولاذية. إنه يرسم حدوداً صارمة حول خيالنا، ويضع حدوداً لإرادتنا، وهو يفعل ذلك بتقسيم خياراتنا إلى خيارات معقولة وأخرى خيالية، بل إنه يحط من قدر خياراتنا ويمحوها عندما يتعلق الأمر برؤى البدائل للوضع القائم وعزمنا على تحقيقها. إن «الواقع الذي صنعناه» يفوز بكل سهولة وبلا مشكلات على جميع أدوية منع الحمل الأخرى.

إن السياسة التي عهدناها في سالف الزمان قد استخدمت لغة الأولويات، بمعنى الرؤى العظيمة للعالم. وأعلم أننا ننوح ونتحسر على اختفاء تلك اللغة في الحياة العامة وهجرانها. وأنت ترى اندثار تلك اللغة باعتباره أحد أسباب إطلاق صفة «ما بعد السياسي» على الأداء الذي نشهده اليوم على الساحة العامة. ولكن «تحديد الأولوية» يشير إلى خطة أو مبادرة أو انطلاقة أو خطوة أولى للفعل، فماذا عن واقع مثل «الواقع الذي صنعناه»، واقع يمنع الوصول إلى المرحلة التالية، ويقضي بالفشل على المحاولة (غير المحتملة) للوصول إليها؟ لقد صنعنا واقعاً انفصلت فيه القدرة على الفعل عن القدرة على تقرير الأفعال الجديرة بالأولوية. إن واقعنا يتسم بالانفصال بين السلطة والسياسة، مثل كماشة معكوسة، إذ كانت كماشة السلطة/السياسة أداة تعجيز من خلال ضغطها وقفلها بإحكام، وأمّا الآن فهي أداة تعجيز من خلال فتحها إلى أبعد حد. فثمة فجوة متزايدة بين السلطات المتحررة من السيطرة السياسية من جهة، والسياسة المجردة من السلطة من جهة أخرى، إنه فراغ يمكن أن يحدث فيه كل شيء تقريباً، ولا يمكن القيام فيه بأي شيء بثقة النجاح. وأعتقد أن التحفظ المتنامي والمنتشر في تحديد

المهمات ذات الأولوية قد لا يمكن التغلب عليه من دون إيجاد حل للغز الألغاز في القرن الحادي والعشرين، فإذا افترضنا أننا نعرف ما نحتاج إلى فعله، فمن يملك الإمكانات الكافية والاستعداد للقيام به؟

كلانا يميل إلى وصف الحاضر باستخدام مفردات الافتقار والافتقاد: «ليس الأمر كما كان في سالف الزمان»، «اختفى هذا أو ذاك»، «ونفتقد إلى هذا أو ذاك». وطلابنا (وربما أيضاً قليل من قرائنا) لا يدركون بهذه اللغة ذلك العالم الذي صنعناه، ووجدوه هم جاهزاً على هذه الحال. وكما يقول الفيلسوف ميشال سيريس (في تقدير وتعظيم لعاداتنا في التفكير)[٧]، إنهم لا يعيشون الزمن نفسه، إنهم يتشكلون بوساطة وسائل يتولاها بالغون قد دمروا بدقة الامتداد المعيب لانتباههم بتقليص زمن عرض الصور إلى سبع ثوانٍ، وزمن الإجابة عن الأسئلة إلى خمس عشرة ثانية. وربما نرتجف عندما نقرأ مثل تلك الأرقام (الرسمية!)، ونتذكر، وإن كان ذلك بغير وضوح، الأزمنة التي كانت تحض على التأمل، وتدعو إلى التحلي بالصبر، وتدعو كذلك إلى التركيز الذهني والغايات طويلة الأمد. وأكاد أقول إن هذه الأيام بالنسبة إليهم «بلد غريب»، ولكن لساني لا يطاوعني، وأتذكر أن كلمة «غريب» لا تعني لهم، أولئك الذين ولدوا وتربوا على الإنترنت، ما كانت تعنيه لنا وما زالت تعنيه لنا. وهنا يخطر ببالي سؤال: هل وصلت الغرابة إلى درجة أن الأغلبية الصاعدة من الإنسانية، المتشكلة عبر وسائل الإعلام وأساليب التسويق الذكية التي تشجع على البحث عن اللذة وتعد بها، تنظر إلى الساحة العامة باعتبارها نسخة مكبرة من مهرجانات مسرح وودستوك أو كوميديا مواقف تليفزيونية دائمة للأبد، وباعتبارها تسلية وترفيهاً، مع إمكانية الحفاظ على إمتاع المشاهدين أيما إمتاع، رغم (أو بسبب) عدم علاقتها بالرتابة المملة لهمومهم اليومية؟

عليك أن تستثمر آمالك بميلاد جديد لديمقراطية متكاملة، ولمؤسسات ديمقراطية تمثل بحق اهتمامات الناخبين وأمنياتهم، في سياسة «تتشكل، لا في مراكز السلطة ولا في العواصم الرئيسة، بل في الجماعات المحيطة».

---

(٧) Michel Serres, *Thumbelina: The Culture and Technology of Millennials*, translated by Daniel W. Smith (London: Rowman and Littlefield, 2015), p. 5.

وهذا اختيار جيد بلا شك، ولكن للأسف ما أسهل الكلام بدل الفعل. فما أعظم هذا الاستثمار، ولكنه علاج للديمقراطية العليلة بإمكانات تعاني هي نفسها من أزمة عميقة وتحتاج إلى إنعاش ونقاهة. فقبل أن تتحول الجماعات إلى علاج ناجع لأمراض الديمقراطية في شكلها الحاضر، فإنها تحتاج إلى الشفاء من هشاشتها التي تسبب الضعف والعجز.

وقد وضع الفيلسوف ميشال سيريس في الاعتبار الكفاية المضطربة لفكرة الجماعة التي ورثناها عن أسلافنا، واستثمر في لغة الاجتماع البشري الحاضر، واقترح أن تحل «الاتصالية» محل «الجمعية»[٨]، ذلك لأن الاتصالية، على العكس من الجمعية، تتسم بروابط فضفاضة هشة في جوهرها وبحدود ضبابية هشة للغاية. وليس مصادفة أن مصطلح «الجماعة» يتوارى هذه الأيام ليحل محله مصطلح «الشبكة»، ذلك لأن الشبكات، على العكس من الجماعات، تتشكل ويعاد تشكيلها عبر تبادل الاتصال وقطع الاتصال، ولذا فإن محتوياتها وحدودها في صيرورة دائمة، وفي تغير دائم من حال إلى حال. فالشبكات لا تناقش مبادئ العيش المشترك، على العكس من الجماعات المجبرة على فعل ذلك التزاماً بميثاقها وطموحات دوامها. إن الشبكات تتجاوز الحاجة إلى وضع الشروط والعهود وتنفيذها، وتتخذ طريقاً مختصراً إلى الانفصال وقطع الاتصال والاغتراب المتبادل. فإذا كانت فكرة «الجماعة» ترتبط في الغالب بالاستقرار والاستمرارية، فإن الشبكة ترتبط بعدم الثبات وعدم الدوام؛ فهي لا تتطلب كثيراً الحس الأخلاقي، ولا بداية واعدة لتعافي الديمقراطية وعودتها.

إن الارتقاء بشبح البديل الغائب إلى مكانته العولمية الحالية قد جلب في أثره ظاهرة جديدة، وربما أهمها، ألا وهي تداعي التكتلات المتكاملة عبر تجاوز الأقطار ومحو الحدود المحكمة الحصينة المنيعة القادرة على حماية مبدأ السيادة القُطرية وإنهاء عصر «الشر الصلب»، أو على الأقل العازمة على ذلك أو المتظاهرة بالقدرة على أداء ذلك. إن الشر القابل للتركيز والاحتكار على يد أمم/دول سيادية في الواقع أو في الظاهر قد انسكب من حاويات الأمة/الدولة، وهو يغمر الأسوار، مهما كانت عالية وسميكة، وهو يغمر

(٨) المصدر نفسه، ص٦٢.

الحدود، مهما كانت مراقبة بشدة أو مسلحة بقوة. فأغلب الأنواع المقيتة اللعينة للشر، من الشرور الفتاكة بجسد الإنسان، ومروراً بالشرور المدمرة للاجتماع الإنساني، ووصولاً إلى الشرور المدمرة لروح الإنسان، كل هذه الشرور لم يعد من الممكن احتواؤها في أية حاوية، فضلاً عن إحكام احتوائها، إنها تتدفق بحرية وتخترق بسهولة كل الحدود الطبيعية أو الصناعية. وقد عبرت عن ذلك المعنى في كتابي **الحداثة السائلة**، وقلت إن الأجسام الصلبة، إذا جاز التعبير، محددة ومقيدة بفضائها، ومن ثم تحتفظ بشكلها، وأمّا الموائع فتتحرك بسهولة:

إنها «تجري»، و«تنسكب»، و«تنساب»، و«تتناثر»، و«تنهمر»، و«تتسرب»، و«تفيض»، و«ترذ»، و«تتقطر»، «وتنز»، و«تسيل»، فلا يسهل إيقافها كما هي الحال مع المواد الصلبة. إنها تدور حول بعض العوائق، وتُذيب أخرى، وتحفر أو تنقع عوائق أخرى حتى تخترقها. إنها تخرج سالمة عندما تلتقي المواد الصلبة، وأمّا المواد الصلبة التي تلقاها، فإذا ظلت صلبة، فإنها تتعرض للتغير، وتصير رطبة أو منتقعة(٩).

وعلى مدار السنوات الأخيرة، التزم الشر، وما زال يلتزم، بهذه العادات والنزعات المائعة.

---

(٩) Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge, UK: Polity, 2000).
وقد صدر بالعربية بعنوان: **الحداثة السائلة** عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٦.

الفصل الأول

الاحتفاء بالنزعة غير الشخصية؟

ليونيداس دونسكيس: إن مسألتَي الذَّنْب والتوبة خطرتا ببالي على الفور عندما بدأت أفكر في هذه اللحظة التاريخية المضطربة؛ فهاتان المسألتان كانتا وراء كل جزء من التغير السياسي في أواخر عقد الثمانينيات من القرن العشرين الذي أفضى إلى سقوط جدار برلين وانهيار الاتحاد السوفياتي. بيد أن هاتين المسألتين، كما نعلم جميعاً، إنما تعودان إلى حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية في أوروبا.

فبعد الحرب العالمية الثانية مباشرةً، كتب كارل ياسبرز دراسة فارقة بعنوان **مسألة الذَّنْب** (١٩٤٧)، وفيها تناول من منظور فلسفي قضية الذنب الألماني[(١)]؛ فقد شعر كارل ياسبرز بأن أمته قد أتت إثماً خطيراً لا يُغتفر، بل واقترفت جرائم بشعة ضد الإنسانية، ولذا فإن تساؤله عن إمكانية لوم الأمة بأسرها ومحاسبتها على جرائم الحرب لم يكن تساؤلاً ساذجاً ولا متجرداً. وعلى ضوء هذه المسألة قدم كارل ياسبرز نموذجاً لتلك المناقشة الفلسفية بتحديد أربعة أنواع من الذنب: الجنائي، والسياسي، والأخلاقي، والميتافيزيقي.

فأمّا الذنب الجنائي فيشمل المشاركة المباشرة في الجرائم وانتهاك القوانين؛ وأمّا الذنب السياسي فهو موروث من القادة السياسيين أو المؤسسات التي نؤيد أفعالها بصفتنا مواطنين، أو الأبواق السياسية وأصوات الكذب والكراهية الممنهجة؛ وأمّا الذنب الأخلاقي فيصدر عن جرائم لا يمكن غفرانها لنا بسبب ولائنا السياسي وامتثالنا المدني؛ وأمّا الذنب الميتافيزيقي فيصدر عن البقاء على قيد الحياة أو فعل النزر اليسير أو لا شيء

(١) Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (Düsseldorf: Artemis-Verlag, 1947).

على الإطلاق من أجل إنقاذ إخواننا البشر عند ارتكاب جرائم الحرب وغيرها.

وفي حين أن الذنبين الجنائي والسياسي اللذين اقترفهما الألمان كانا مرتبطين مباشرةً بجرائم ارتكبها أو خططها ألمان من لحم ودم في ألمانيا النازية، فإن الذنبين الأخلاقي والميتافيزيقي يمكن أن تتفادهما الأجيال القادمة، حتى ولو استمر الألمان في الاحتفاظ بلغتهم، وبروح جمعية، وبحس تاريخ مشترك. وما دام الناس يحتفظون بارتباطهم بمجتمعهم والتزامهم تجاهه، فليس لهم مفر من مأزق الذنب الحاضر تجاه الماضي إلا عبر استيعاب الصدمات التي مر بها آباؤهم بحيث تصبح جزءاً من معتقداتهم ومواقفهم.

ويبدو أن الشعور بالذنب يمثل لحظة فارقة بين الطابع الأخلاقي الأوروبي في حقبة ما بعد الحرب والطابع غير الأوروبي أو المعادي للطابع الأوروبي الذي يتسم بإنكار واضح لأي ذنب بسبب الماضي القريب للأمة التي ينتمي إليها. ففي كتاب مثير للجدل بعنوان **طغيان الذنب**، قال الفيلسوف الفرنسي باسكال بروكنر إن الإفراط في الشعور بالذنب صار سلعة سياسية أوروبية لا ترتبط بالضرورة بحسّنا الأخلاقي الأصيل، بل يمكن أن تكون أداة أيديولوجية لإسكات المعسكر المضاد أو شيطنة النخب السياسية التي لا نحبها(٢). وهذا يتضح على وجه الخصوص في حالة الذنب الكولونيالي لأوروبا الغربية أو في حالة الذنب الأمريكي لماضيه العنصري.

وكان التجسد الأقوى لأخلاقيات الذنب في السياسة هو جولة القوة الأخلاقية التي قام بها المستشار الألماني ڤيلي براندت عندما انحنى مرتين: المرة الأولى في جيتو وارسو في بولندا، والثانية في ياد فاشيم (المركز العالمي لأبحاث الهولوكوست وتوثيقها وإحياء ذكراها، إسرائيل)، وهو أحد الأفعال النبيلة والبطولية للتوبة العامة أمام العالم عن جرائم أمته وخطاياها، فلم يكن ذلك علامة عدو مهزوم، فلم يكن ڤيلي براندت مضطراً إلى فعل ما فعل، فالدولة هي الدولة، والفرد، حتى ولو تصادف أنه رئيسها، لا يمكنه

(٢) Pascal Bruckner, *The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).

أن يؤسس لتوبة عامة أو لاعتذار عام باعتباره سياسة دولة قابلة للتطبيق.

ولذا، فإن الدولة التي تنحني وتعتذر، كما في حالة ڤيلي براندت، إنما تنتهك النموذج الهوبزي للدولة الحديثة، تلك الدولة التي لا تعترف أبداً بأخطائها ولا تأسف أبداً على ذنبها، ولا تعترف إلا بمنطق القوة السافرة. القوة هي الحقيقة، والحقيقة هي القوة، هذه هي الطريقة التي يتحدث بها منطق القوة الهوبزية. فليس الشر سوى فقدان القوة. ولا تكمن الفضيلة إلا في بقاء الأقوى وبراعته الفائقة، وأمّا الرذيلة فهي الضعف. وهكذا فإن القانون الدولي وكل القواعد والقيم تتعرض للتغيير وفق الأولويات والاحتياجات الكبرى لدولة عظمى. إننا نحترم صاحب السيادة متى وأينما نراه، ونحتقر الأرض المهجورة المحرمة (التي نصنعها وندعمها ونسلحها بأنفسنا حتى تكون قادرة على زعزعة الأشكال المستقرة والكريمة للحياة أينما تظهر)، لأن الحياة هناك مقيتة ووحشية وقصيرة، وهذه هي الرسالة الحقيقية للدولة التنين الجديدة التي صنعتها روسيا في عهد فلاديمير بوتين.

هل كان لنا أن نتخيل أن رئيس الاتحاد السوفياتي السابق وهو يصدر اعتذاراً عن الجرائم البشعة والسلوك المشين للقوات العسكرية والمسؤولين والنخب وآلة الدولة بوجه عام؟ هل يمكننا أن نتخيل أي رئيس لروسيا اليوم وهو يتقدم باعتذار للدولة التي قوضوا وجودها، إن لم يكونوا قد دمروه؟

والإجابة بسيطة وواضحة جداً: لا. فألمانيا وروسيا قريبتان سياسيّاً على المستوى السطحي فقط. فالمجتمع المسالم الذي تشكل في ألمانيا في أعقاب الحرب العالمية الثانية، مع سياسة التوجه الناجح نحو دول الشرق في القرن العشرين (التي يبدو أنها أعمت النخبة السياسية الألمانية التي ضلت طريقها في التعامل مع البوتنية)، إنما يخفي الاختلاف الجوهري بين المعتدين السابقين، فأمّا أحدهما فقد غيّر على نحو راديكالي نموذجه في السياسة، وأمّا الآخر فقد اختار أن يستمر كما هو بأقبح الطرق؛ فبينما اختارت ألمانيا أن تكون الدولة الأولى اللاهوبزية بحق في العالم الحديث، كانت روسيا، ومازالت، مهووسة بإحياء عالم سياسي مفترس لا يعرف التوبة ولا الأخلاق في القرن الحادي والعشرين. وينبغي علينا أن نسعى لفهم

الصدام بين هذين النمطين لفكرة الدولة، فهذا هو الأمر المهم الآن، بدلاً من مفهوم صمويل هانتنغتون عن صدام الحضارات الذي لا يقدر الفجوات والمهاوي الأخلاقية الشاسعة داخل أوروبا نفسها. وهذا هو صدام توماس هوبز وڤيلي براندت في صورتهما الجديدة.

ثمة قضية أخرى في غاية الأهمية في زماننا، ألا وهي قضية الشر. وهذا أمر أكثر تعقيداً من الشيطان في السياسة فيما يتعلق بالشر الراديكالي، ولا نقدر على التعامل مع هذا النوع من التحدي. إن الأمر الأشد عمقاً والأكثر تعقيداً هو ما تصفه يا باومان بأنه الشر السائل. والحق أن هذا الجانب من المشكلة مهم ومحوري لاستكمال حوارنا.

ماذا يعني الشيطان في السياسة؟ هل يُعقل أن ننتقل إلى اللاهوت ودراسة الشياطين ونحن نناقش جوانب بشرية للغاية من الحياة الحديثة؟ إن التاريخ يعلمنا أن هذا معقول؛ فالقرن العشرون يشهد على أن الشيطان في السياسة يعني وصول أشكال من الشر الراديكالي التي تقلل من قيمة الحياة واحترام الذات والكرامة والإنسانية، إنها تمهد الطريق إلى الخوف والكراهية والانتصار على حساب إنسان آخر بتدمير حريته وتحقيقه لذاته.

فها هو ڤيتوتوس كاڤوليس (Vytautas Kavolis) يحلل ظهور رموز التمرد ضد النظام القائم وهدمه، ويتتبع النماذج الرمزية للشر باعتبارها أطراً تفسيرية يمكننا أن نبحث فيها عن إجابات عن الأسئلة التي تثيرها الأزمنة التي نعيشها، حتى يمكن فهم أنفسنا والعالم من حولنا. وهو يعتبر بروميثيوس والشيطان شخصيتين أسطوريتين أساسيتين ونموذجين رمزيين يكشفان عن مفاهيم الشر التي سادت الخيال الأخلاقي للكتّاب والمفكرين القدماء والمسيحيين. فإذا كان بروميثيوس يظهر باعتباره البطل المخادع المحتال الذي يعتمد تحديه للإله زيوس على عداوته الطبيعية للآلهة الأوليمبية، وأيضاً على تضامنه مع الإنسانية، فإن الشيطان يظهر في الكتاب المقدس على أنه هادم النظام الكوني الذي خلقه الله، ولذا فهو يتحمل المسؤولية الكاملة عن جميع مظاهر الشر الصادرة عن هذا الهدم.

إن كتابات فيتوتوس كاڤوليس في علم النفس الثقافي تقدم تحليلاً دقيقاً وثاقباً لنماذج الشر باعتبارها نماذج متباينة للمنطق الثقافي، وهو بذلك يقدم

رؤاه الثاقبة في ظهور أسطورة بروميثيوس وأسطورة الشيطان. ويظهر بروميثيوس في نظرية ڤيتوتوس كاڤوليس عن نشأة الحداثة باعتباره صورة مجازية للتقدم التكنولوجي والحضارة ذات الكفاءة التكنولوجية التي يصاحبها فهم منفتح لحاجات البشر ومعاناتهم، وتعاطف معها. وأمّا الشيطان فيظهر باعتباره صورة مجازية لتدمير السلطة الشرعية وهدم الأنظمة الاجتماعية والأخلاقية السائدة.

وبهذه الطريقة يطور ڤيتوتوس كاڤوليس أحد أبرز رؤاه الثاقبة والمثيرة للجدل في طرائق تحليل المنطق الرمزي للماركسية وجميع الثورات الاجتماعية أو السياسية الأساسية، وهي جوانب بروميثية أحياناً وشيطانية أحياناً أخرى. ولما كانت هناك «حداثات» متعددة وكثيرة، وكل منها قديم قدم الحضارة نفسها، فإن كل حداثة أو كل حضارة يمكن أن تنم على بداياتها البروميثية أو الشيطانية، أو الإثنين معاً[٣].

إن هذه الطريقة في الفهم هي أداة قيمة للنظرية الأدبية والنقد، وهي أصل ما قام ڤيتوتوس كاڤوليس به من تحليلات ثاقبة لكل رواية هرمَن ملفل **موبي دِيك**، ورواية ماري شيلي **فرانكنشتاين**. فلسبب وجيه، لاحظ ڤيتوتوس كاڤوليس أن العنوان نفسه الذي وضعته ماري شيلي لروايتها، **فرانكنشتاين أو بروميثيوس الحديث**، إنما هو عنوان مضلل للغاية، فالشخصية الشيطانية بوضوح، فرانكنشتاين، تتحدى خالق الكون وخالق البشر، وجرى تحويلها على أنها تصور بروميثيوس الحديث.

إننا نوظف إلى جانب الشيطان وبروميثيوس مجموعة متنوعة من الشخصيات والأبطال الذين يجسدون إدراكنا السياسي وحسنا الأخلاقي الحديث: دون جوان، ودون كيشوت، وشايلوك، وعُطيل، وماكبث. وإلى جانب هؤلاء أضيف بعض الشخصيات التاريخية والمفكرين والكُتاب، ممن شكّلوا إدراكنا وحسنا، مثل نيكولا ميكيافيللي، ووليام شكسبير، أو ماركيز

---

(٣) Vytautas Kavolis: "Moral Cultures and Moral Logics," *Sociological Analysis*, vol. 38 (1977), pp. 331-344; "Civilizational Models of Evil," in: M. Coleman and Nelson and M. Eigen, eds., *Evil: Self and Culture* (New York: Human Sciences Press 1984), pp. 17-35; "Logics of Evil as Secular Moralities," *Soundings*, vol. 68 (1985), pp. 189-211, and *Moralizing Cultures* (New York: University Press of America, 1993).

دو ساد. وفي هذا الإطار التفسيري يمكن أن يعود الفضل إلى استندال (Stendhal) في الفهم العميق للمعنى الفلسفي والقيمة المعرفية للشخصيات وحساسياتها التي تشكِّل الحضارة، ولا تنفصل أبداً عن العالم الحديث.

ولهذا السبب فإن الشيطان في السياسة ليس مجرد خيالات، بل إنه يتجسد في أشكال كثيرة، أحدها هدم وتدمير نظام أخلاقي كوني، أو على الأقل نظام أخلاقي قابل للحياة والنمو والتطبيق. بيد أن الشيطان قد يظهر على أنه فقدان للذاكرة والحس الأخلاقي، وهذا يؤدي إلى ذهان جماعي شامل. وهذان الجانبان تمثلهما بكل براعة روسيا الحديثة، فهي الدولة التي شعر كُتّابها بقوة، ووصفوا ببراعة لمسة الشر الراديكالي الذي يكمن جوهره في رفض متعمد لقيمة الإنسان والكرامة والذاكرة والإحساس وقوى الترابط والتراحم.

يستطيع الشيطان أن يجرد الإنسان ـ المحكوم عليه بأن لا يكون إنساناً ولا كياناً ـ من الذاكرة. فإذا ما فقد الناس الذاكرة، فإنهم يعجزون عن نقد أنفسهم والعالم من حولهم. وإذا ما فقدوا قوى الفردية والترابط، فإنهم يفقدون حسهم الأخلاقي والسياسي الأصيل، بل إنهم يفقدون إحساسهم بالبشر.

ولما كان الشيطان يتوارى في أمان في أشد صور الحداثة تدميرية، فإنه يحرم الإنسانية من الإحساس بمكانها وبيتها وذاكرتها وانتمائها.

وفي الماضي، عندما كانت حركة الاستقلال الليتواني في بداياتها، في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين، التقينا بفيلم **التوبة** (Repentance) للمخرج الجورجي تنجيز أبولادز Tengiz Abuladze، ونُظر إليه على أنه نجاح كبير، بل ومعجزة، حيث كان الفيلم يدور حول غزو الروح الإنسانية من جانب منظومة شمولية شيطانية في أغلبها تجرد الروح الإنسانية من إحساسها وذاكرتها. ويتزامن تدمير المكان المقدس القديم في المدينة مع السوناتا رقم ٦٦ لوليام شكسبير، تلك السوناتا التي يحفظها عن ظهر قلب السفاح والديكتاتور ڤارلام أرڤيدز (Varlam Aravidze)، والتي يقرؤها لضحاياه في المستقبل. لقد كانت عرضاً رائعاً للموسيقي الإيطالي ڤيردي وأوبراه المسماة «تروبادور» التي جسدت أحاسيسها في الأريا (Aria) الأغنية الشهيرة «دي كويلا بيرا» (cabaletta Di quella pira).

وبعد موت الديكتاتور ڤارلام أرڤيدز، ظهرت امرأة قتل أسرتَها هذا السفاح، ولم تستطع تلك المرأة أن تقبل بالفكرة القائلة بأن جثمانه ينبغي أن يُعاد في سلام إلى أرض جورجيا. وينتهي الفيلم باقتناع ابن السفاح، أبل Abel، بأن شيئاً ما ليس على ما يرام، وبرفضه دفن أبيه، بعدما أدرك أن فقدان الضمير والإحساس الإنساني إنما هو ثمن غالٍ جداً يعجز الإنسان عن دفعه ليبقى مخلصاً. ولأن عائلة الديكتاتور ڤارلام أرڤيدز تعجز عن إدراك جرائم الماضي، فإن الحاضر بالنسبة إليها وللأمة بأسرها يصبح رهينة لكذبة وضحية لها. وأمّا ابن أبل أراڤيدز، حفيد ڤارلام أرڤيدز، فهو غير قادر على تحمل عبء العار والألم الذي لاقته المصائر المحطمة لأهل المدن الذين صارت حياتهم مجرد تفاصيل أو تفاهات عديمة الأهمية في قصص الأسرة عن ماضيها العظيم وبطولاتها المجيدة.

إنني أتحدث عن الصراع الشكسبيري الذي فهمه مخرج الفيلم فهماً جيداً للغاية في تقديم فيلمه الخالد. أيهما الأهم: الحكاية التاريخية التي تلهم المدينة وترفع الروح المعنوية بين مواطنيها، أم الحقيقة والضمير؟ هل يمكن لهذه الأمور بوجه عام أن تتعايش في سلام؟ هل ينبغي التضحية بالتفاصيل الصغيرة والأمور غير المهمة في سبيل السردية البطولية، لاسيما أن المرء لن يقدر على الاحتفاظ بها لجميع الناس الذين لا بد أن يعيش معهم أجيال الحاضر والمستقبل؟

إنك يا باومان قد طورت في كتاباتك نظرية التعطيل الأخلاقي للوعي. وفي أوقات الاضطراب أو التغير الاجتماعي العنيف، وفي المراحل التاريخية الحاسمة، يفقد الناس إحساسهم ويرفضون تطبيق الرؤية الأخلاقية على غيرهم. إنهم يستأصلون ببساطة العلاقة الأخلاقية مع غيرهم. ولا يتحول غيرهم بالضرورة إلى أعداء أو شياطين، بل هم أقرب إلى الإحصاءات والظروف والعوائق والعوامل والتفاصيل المزعجة والإعاقات التي تعترض الطريق. ولكنهم ليسوا الناس الذين نحب أن نلقاهم لقاء مباشراً، أو الذين نحب أن نتبع نظرتهم، أو الذين نتبسم في وجوههم، أو الذين نرد عليهم التحية باسم الاعتراف بوجود الآخر.

إن من فقدوا إحساسهم، مؤقتاً أو زمناً طويلاً، ليسوا شياطين؛ بل إنهم

يحذفون من إحساسهم بعض الناس أو جماعات بأسرها. وقد اعتقد الرواقيون الإغريق القدماء وبعدهم المصلحون الدينيون والمفكرون في عصر النهضة بأن هناك أموراً غير جوهرية وغير مهمة في الواقع لا جدوى من الجدال فيها ولا النزاع عليها. وهذه الأمور غير المهمة تطلق عليها كلمة (adiaphora)، بمعنى أمر مهمل وغير أساسي. وهناك مثال على استخدام هذه الكلمة بهذا المعنى في خطاب كتبه فيليب ميلانكثون إلى مارتن لوثر يقول فيه إن الطقوس الدينية الكاثوليكية إنما هي أمور مختلفة ثانوية، ومن ثم لا جدوى من الجدال فيها مع الكاثوليك.

وفي السابع والعشرين من شهر نيسان/إبريل من عام ١٩٤٢ كتب جورج أورويل، في مذكرات في وقت الحرب، عن انتقائية العناية الإنسانية والذاكرة والإحساس، قائلاً:

إننا نغوص في الوحل؛ فعندما أتحدث إلى شخص ما أو أقرأ كتابات أي من أصحاب الرأي القوي، أشعر أن الأمانة الفكرية والحكم الرشيد قد اختفيا من وجه الأرض. إن كل رأي إنما هو رأي سجالي كما في المحاكم، حيث يدافع كلٌّ عن «رأي» ويقمع عن قصد رأي خصمه، وبفقدان تام للإحساس بالمعاناة إلا معاناته هو نفسه ومعاناة أصدقائه... الكل غير أمين، والكل لا يشعر بأية رحمة تجاه من هم خارج النطاق المباشر لمصالحه. والأدهى هو إمكانية فتح الرحمة وغلقها مثل الصنبور وفق المصلحة السياسية(٤).

وهنا يصف أورويل ببراعة آلية الانفصال عن القيمة والأخلاق الذي يكمن في قدرتنا على الانتقائية عندما نتعامل مع الألم والمعاناة الإنسانية، والذي يكمن كذلك في استعدادنا لفتح إحساسنا وغلقه كما لو أنه آلة يشغلها عامل ماهر لا إنسان مدرك وحساس. فالقبول الصامت بالتخلي عن البعد الأخلاقي ورفضه في المعاملات البشرية هو جوهر انتفاء الاستجابة الأخلاقية adiaphora.

---

(٤) ورد في:

Thomas Cushman, "George Orwell: Ethnographer of Modernity," *The Hedgehog Review*, vol. 15, no. 1 (2013), p. 75.

وقد ناقشنا هذه الظاهرة في كتابنا **العمى الأخلاقي**(٥) فحيلة الانسحاب والعودة (بالمعنى الذي حدده أرنولد توينبي في مؤلَّفه **دراسة للتاريخ**، ١٩٣٥) لا تكشف إلا عن مدى ضعف الحياة والكرامة الإنسانية الأصيلة وهشاشتها وتقلبها. ولكن ثمة ظاهرة أخرى مزعجة ومترسخة للغاية في أشكال الشر السائل، ألا وهي ظاهرة الانتهازيين السياسيين اللاأخلاقيين الذين يتوارون في هيئة الشهداء والمنشقين، ممن ينظرون إلى الفاشية والقومية الراديكالية أو أية صورة مشابهة من صور ازدراء الحرية والكرامة الإنسانية على أنها مجرد إمكانية أذهلت البورجوازية؛ وينم هذا الموقف عن عار وفراغ أخلاقيين شاملين.

وقد كان للكاتب الروسي إدوارد ليمونوف سمعة سيئة لإطلاقه المدفع الرشاش على سرايفو المحاصرة، وأيضاً لحياة المغامرة والعربدة التي قضاها في نيويورك وباريس. وقد تمكن إدوارد ليمونوف من تأسيس حزب سياسي فاشي جديد في روسيا، وكان هذا الحزب لوقت ما في معارضة شرسة للكريملن وفلاديمير بوتين، بل نجح ليمونوف في جذب الليبراليين والديموقراطيين، قبل أن يقبل في نهاية المطاف بأن فلاديمير بوتين هو بطله الحقيقي. ويا له من طريق طويل من فاشية إلى فاشية، عبر الحياة البوهيمية والانشقاق.

وفي مذكراته الزاخرة بالخيال تحت عنوان «**إنه أنا، إيدي**» (*It's me, Eddie*)، يقول ليمونوف: «لا عار لي ولا ضمير، ولذا لا يزعجني ضميري»(٦). وتكتب ماشا جسن Masha Gessen عن ليمونوف رأياً سديداً قائلةً:

إن افتقاره إلى الإيمان الراسخ هو أمر معتاد بين الناس الذين نشؤوا في الاتحاد السوفياتي السابق، حيث كان البقاء على قيد الحياة يعتمد على الامتثال الجيد لخط الحزب المتغير دوماً. ويكمن الاختلاف في أن أغلب الناس في الاتحاد السوفياتي السابق، وفي روسيا التي يحكمها بوتين،

---

(٥) Zygmunt Bauman and Leonidas Donskis, *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity* (Cambridge, UK: Polity, 2013).

(٦) Masha Gessen, "The Weird and Instructive Story of Eduard Limonov," *The New York Review of Books*, vol. 62, no. 9 (May - June 2015), p. 47.

يغيرون رؤاهم حتى يحظوا بالقبول بينما كان ليمونوف يغير رؤاه بوجه عام حتى يختلف عن موقف الغالبية(٧).

ويمكننا هنا الإشارة إلى فكرة إيمانويل كانط عن «الاجتماعية اللااجتماعية» Unsocial Sociability(٨)، وفكرة متناقضة ظاهرياً تشبه «الالتزام غير الملتزم أخلاقياً» أو «المشاركة المنفصلة سياسياً»، وهذه الفكرة تصف ظاهرة إدوار ليمونوف على أنها سمة مميزة للاأخلاقية العميقة الخالية من الإحساس بالذنب والعار» ـ وهي لا تختلف بمعنى ما عن آثار التعطيل الأخلاقي للوعي. لقد اختار ليمونوف أن يتحالف مع الشيطان لا لشيء إلا لأن يختلف مع الأغلبية. ويكمن التناقض، والمنطق أيضاً، في أنه وجد نفسه في نهاية المطاف وسط الحشود التي استحوذ عليها الذهان الجماعي الشامل.

زيجمونت باومان: سأل أحد الصحافيين جورج برجوجليو (Jorge Bergoglio): علامَ تنم الصلاة والعبادة؟ فأجاب بكلمة واحد: خطيئة. وأعتقد أنه كان يعني أكثر من مجرد تكرار عقيدة الكنيسة بأن يحمل نصيبه من الخطيئة الأولى الموروثة من آدم وحواء (وهي عقيدة ابتكرتها الكنيسة وأصّلتها، واضعة أبناء الكنيسة في موضع «المدينين سلفاً»، ووضعت نفسها في موضع «الدائنين سلفاً»). وأعتقد أنه بهذه الإجابة كان أقرب إلى الارتقاء بمفهوم كارل ياسبرز عن الذنب الميتافيزيقي إلى المكانة العالمية الكونية الحقة الكاملة، وهو أمر لا مفر منه في عالمنا الذي تسوده العولمة (والكوزموبوليتانية بالمعنى الذي حدده أولريش بيك)، عالم انضغاط الزمان والمكان، عالم الاعتماد المتبادل الكوني.

وقد قال خوزيه ساراماغو في التاسع من تشرين الأول/أكتوبر لعام ٢٠٠٨(٩)، مستشهداً بروايته «**دفاتر جزيرة لانزاروت**» Lanzarote Notebooks التي نشرها في التسعينيات من القرن العشرين: «الإله هو صمت العالم،

---

(٧) المصدر نفسه.

(٨) Immanuel Kant, "The Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View" [1784] in: Patrick Gardiner, ed., *Theories of History* (New York: Free Press, 1959), pp. 22-34.

(٩) In *O Caderno*, here quoted from the English edition: Josei Saramago, *The Notebook*, translated by Amanda Hopkinson and Daniel Hahn (London: Verso, 2010), p. 29.

والإنسان هو الصرخة التي تدل على ذلك الصمت». وأعتقد أن المعنى الذي أضفاه البابا فرانسيس على الصمت المتواصل للكون هو عالمية الذنب؛ فنحن البشر قد تولينا إدارة العالم منذ قرون إدارة بشرية، وتحملنا المسؤولية عن جميع الانتهاكات، متى وأينما يرتكبها الشيطان أو حزبه، إننا نتحمل تلك المسؤولية، شئنا أم أبينا، وسواء سعينا لتكفير ذنوبنا وشمرنا عن سواعدنا لتطهير عالمنا من الشر، أم رفضنا التوبة وتمادينا في الإثم. إننا، بلغة الأناجيل، خطّاؤون. إننا، بلغة الدنيا، مذنبون. والتحول إلى لغة الدنيا يعني أننا نسحب بروميثيوس من معارضته الأصلية للمسيح، ونضعه بوضوح في دور مروض الشر وغازيه. وعلى ضوء ذلك، فإن اختيار تسمية «بروميثوس الحديث» بدلاً من «فرانكنشتاين» لم يكن «مضللاً تماماً»، فذلك القرار الذي اتخذته ماري شيلي في عام ١٨١٨ يبدو، على العكس من ذلك، قراراً سديداً للغاية، بل إنه عالم بالغيب، بما سيصبح أمراً بديهياً في الأزمنة التالية لفظائع قتل الإخوة في حرب الثلاثين عاماً بين الأمم الأوروبية، تلك الحرب التي بدأها على كوكب الأرض قبل مئة عام سادة الكوكب الأوروبيون الحاملون لمعايير الحضارة. وقد حاولنا في الآونة الأخيرة أن نتذكر، أو أن نفكر من جديد ونستشعر من جديد، الصدمة التي قد سببتها تلك الحرب للناس السّذّج غير الواعين بالنطاق الكامل لقدرات بروميثيوس. وهذا يعيدني إلى قضية الذاكرة، وهي قضية أثرتها أنت عندما قلت: «إن الناس عندما يفقدون ذاكرتهم، فإنهم يعجزون عن نقد أنفسهم والعالم من حولهم».

ويا له من رأي سديد! ولكن عندما أتدبر الأمر أقول: نعم، هذه حقيقة، ولكنها ليست الحقيقة الكاملة، ذلك لأن المقدرة النقدية تحرر البشر بالقدر نفسه عندما يفقدون القدرة على **النسيان**. فالذاكرة سلاح ذو حدين، إنها نعمة ونقمة، إنها استعباد وتحرير، إنها تعزيز للحياة وتدمير لها. فالذاكرة عاجزة عن تحقيق الاكتمال والاحتفاظ به، وعاجزة عن الاحتفاظ بالتاريخ وإعادة سرده بالطريقة التي كان يأمل بها ليوبولد فون رانكه أن يعيد بها سرده، بل إن الذاكرة تتسم بالانتقاء والتحيز والتحزب الشديد، ولذا فهي تلعب دوراً جوهرياً في إبصار العيون وإغماضها.

والتاريخ يشهد بأن هذين الوجهين للذاكرة قد تطلبا حجة مفصلة

جديدة. وسأقتصر هنا على ضرب مثال واحد حديث جداً أخذته عن مقالة لإيفان كراستف بعنوان «**١٩١٤ عكس ١٩٣٨: كيف تصنع الذكريات السنوية التاريخ**»، وقد نُشرت هذه المقالة في صحيفة **الديمقراطية المفتوحة** في السابع من تموز/يوليو لعام ٢٠١٤. وقد تساءل إيفان كراستف عن سبب التلكؤ الطويل للغرب في الإعلان بأن غزو بوتين لأوكرانيا هو حالة حرب، وهو يجد الإجابة في رفوف الكتب التي تفيض بدراسات الخبراء، وفي الصحافة الصانعة للرأي بمقالات الرأي، وفي شاشات التليفزيون التي تعرض أفلاماً وثائقية تاريخية، وجميعها تبذل جهداً كبيراً للاستفادة من الذكرى المئوية لكارثة عام ١٩١٤، والقول في تناغم بأن الحرب العظمى (١٩١٤ - ١٩١٨) كانت عارضة، وأنها تعود إلى «سوء الفهم وسوء التواصل وانعدام الثقة بين القوى العظمى» آنذاك، وكل ذلك أسفر عن «انتحار جماعي لأوروبا» عبر «رد فعل مفرط» لا يمكن مقارنته بوضوح بطلقة مسدس وحيدة في سراييفو أطلقها حدث مصاب بالعصاب، والتي أثارت التعبئة العامة لجيوش تبلغ من القوة ملايين المرات. ولو أن ضَمَّ بوتين لشبه جزيرة القرم جاء تزامناً مع الذكرى السنوية لعام ١٩٣٨، لكانت ردود الأفعال في أوروبا مختلفة تماماً؛ فتلك السنة سُجلت في ذاكرتنا الجمعية على أنها سنة تنازلات مادية دبلوماسية لعدو عتيد عنيد عديم الضمير، سنة تهور ومجازفة وحماقة، وسنة كارثية وانتحارية في نهاية المطاف. ولو أن سقوط جدار برلين لم يتزامن مع الذكرى السنوية للنشيد القومي الفرنسي و«الحرية، والمساواة، والإخاء»، لاتخذ الحدث مساراً مختلفاً، ولسُجّل من جانب المؤرخين وحُفر في ذاكرة الجماهير تحت اسم مختلف إلى حد ما. ففي كلتا الحالتين، كما في حالة ثالثة فحصها إيفان كراستف، وهي حالة المعضلة التي واجهها كيندي في التعامل مع «أزمة كوبا»، يجانب إيفان كراستف الصواب، بل والرأي السديد في واقع الأمر. فالسؤال هو: هل كل هذه الاعتبارات فأل جيد أم نذير شؤم لقيمة التأثير الذي تلعبه الذاكرة، التذكر الانتقائي والنسيان الانتقائي، في قدراتنا النقدية التأملية الجمعية؟ وسنحتاج للأسف أن ننتظر إجابة نطمئن إليها حتى حلول ذكرى سنوية أخرى (ولكن أية ذكرى؟)، وهذا سبب آخر يدعونا إلى الفحص الدقيق للحكم على التوازن بين النِّعم والنقم في الذاكرة العامة ذات الوجهين وذات اللسانيين.

وأنت تتساءل: هل يُعقل أن ننتقل إلى اللاهوت ودراسة الشياطين ونحن نناقش جوانب بشرية للغاية من الحياة الحديثة؟ إن التاريخ يعلمنا أن هذا معقول، وأنا أتفق مع ذلك تماماً، وأنت وأنا لسنا أول من يلاحظ أن إطار الفلسفة المهيمنة للسياسة الحديثة هو إطار اللاهوت مع تعديلات طفيفة. وربما يكون نيكولا ميكيافيللي هو أول من قال إن مصالح الكيان السياسي لها أولوية على الأخلاق والوصايا الأخلاقية، ولكن هرطقته قد تحولت إلى عقيدة قويمة للنظرية والممارسة السياسية الحديثة. وإحدى النتائج القليلة التي توصل إليها كارل شميت وأتفق معها تماماً هي القول بأن السياسة (الحديثة) هي لاهوت في جوهرها. لقد أوضح شميت أن الفكرة الحديثة عن «صاحب السيادة» إنما هي علمنة لفكرة الإله. لا شك أن صاحب السيادة لا يهتدي في أفعاله إلا بعلّة وجود الدولة، ولكنه يحق له، كل الحق دون غيره، (وكل القدرة دون غيره) أن يقرر مكون علّة وجود الدولة تلك وأوامرها، وكيف تدلنا على الطريق، ومَن أعداؤها، الذين لا بد لهذا السبب من سحقهم وإزالتهم من الطريق. إن سيادة صاحب السيادة، مثل سيادة الإله، هي تجسد لامتياز التشريع القانوني والأخلاقي، فلا يُسأل الإله ولا صاحب السيادة عن أفعالهما، وبالطبع لا يعتذر عن أفعاله، ففي سفر أيوب يتحدث الرب من قلب العاصفة (وهو وحده الذي يفعل ذلك) ويضع قواعد الحوار: «أسألك وتجيبني» (سِفر أيوب، ٤٠: ٧)، وليس العكس. وفي نهاية مونولوج طويل للرب، يجيب أيوب قائلاً: «قد أدركت أنك تستطيع كل شيء ولا يتعذر عليك أمر. حقاً قد نَطقتُ بأمور لم أفهمها، بعجائب تفوق إدراكي... لذلك ألوم نفسي وأتوب مُعفّراً ذاتي بالتراب والرماد» (سِفر أيوب، ٤٢: ٢ ـ ٣ و٦). فالشيء الوحيد الذي تُرك لقرار الإنسان هو التأكد بأن الأمر من القدير، من الإله أو الحاكم صاحب السيادة. هذه هي النقطة التي تعود إليها مسؤولية الإنسان وتنتهي عندها، إنها المسؤولية أمام القدير عن طاعة الأمر، وعن إبطال العصيان. ولكن ليس هناك مسؤولية عن محتوى الأمر، الذي قد يستعصي على البشر فهْم منطقه وحكمته وفوائده ومزاياه، ذلك لأن فهْم مزايا المحتوى وعيوبه لا يكمن في قدرة ولا واجب المكلفين بتحقيق إرادة الإله أو إرادة صاحب السيادة. وهذا المنطق قد لا يجيب عن السؤال التالي: ما مصدر الشر؟ ولكنه يقترب كثيراً من الكشف عن السبب الذي يدفع أناساً محترمين وأعِفّاء وأتقياء، بل وأخلاقيين، بأعداد غفيرة، وبكل جدية

وحماسة، إلى فعل الشر. وهذا هو ما دفع ليڤيناس إلى القول بعدم جواز استخلاص أخلاقية الأفعال من «حاجات المجتمع»، وضرورة وضع المجتمع في قفص الاتهام في محكمة الأخلاقيات. وهذا هو ما دفع حنة أرندت إلى القول بأن الطريق الوحيد إلى الحفاظ على الأخلاق هو العصيان (أن تضع أوامر الأخلاق فوق جميع الأوامر الأخرى مهما كان الثمن).

ولكن حدثت تطورات جوهرية منذ أن قال ليڤيناس ما قاله أو منذ أن قالت حنة أرندت ما قالت. إنه شيء مهم للغاية، إنه انتقال من الحداثة «الصلبة» إلى الحداثة «السائلة»، من مجتمع المنتجين إلى مجتمع المستهلكين، من الكيان السياسي «الجامع» إلى الاحتفاء بالنزعات الفردية، ومن مجتمع الضبط والانضباط إلى مجتمع نزع الضوابط والقيود. إن الأزمنة التي نعيشها هي أزمنة أزمة السيادة، سواء في صورتها الإلهية الأصلية أو في صورتها المُعَلمَنة المعدّلة.

وقد كانت إحدى نتائج تلك التغيرات هي الاستغناء عن المشاركة الجماهيرية في الشرور التي تخطط لها الدولة وتأمر بها وتشرف عليها؛ فلم تعد هناك جيوش التجنيد العام والتعبئة الشاملة، بل تحول القتل إلى مهمة للجنود المحترفين، وتحول هؤلاء المحترفون في الغالب إلى أدوات مبرمجة تماماً وملحقة بأجهزة تكنولوجية ذكية. ويبدو أن هذا يقترب من الرؤية الساخرة الشائعة قديماً حول مصانع المستقبل، تلك المصانع المطلوب منها أن تُوظف كائنين اثنين لا غير: شخص وكلب. وسيكون الشخص هناك ليطعم الكلب، والكلب ليمنع الشخص من مسّ أي شيء. وأمّا الصواريخ الذكية والطائرات بلا طيار فقد غلبت السفن الحربية وقائدي الطيارات الحربية. وصار من النادر للغاية وبدرجة غير مسبوقة أن يواجه القاتل المقتول، ومن ثم فإن أوامر الطاعة لا تدخل في مواجهة مباشرة مع الوازع الأخلاقي إلا بدرجة أقل مما كانت عليه في الماضي. وعليه فإن جميع الحجج المتعلقة بالجذور الاجتماعية للشر تفقد الآن بعضاً من مقدرتها التفسيرية السابقة. وحتى يمكننا أن نحدد ونستكشف ما للشر الآن من ملاذات وحصون ومعامل ومزارع، فإننا نحتاج إلى الالتفات إلى سمات الوجود ـ في ـ العالم التي أغفلناها من قبل.

لقد أعلنت الحداثة منذ البداية حرباً شنتها على جوانب الوجود الشاقة المزعجة. وكان «وعد الحداثة» هو رؤية للحياة الخالية من الشقاء والإزعاج، حياة تُيسر المهمات العسيرة؛ إنه وعد بأفعال فعالة تتطلب تدريباً أقل مشقة وإجهاداً؛ إنه وعد بارتفاع دائم لنتائج إنفاق الوقت والطاقة، وبانكماش متواصل للمسافات التي تفصل الرغبات عن إشباعها؛ إنه وعد بحياة أيسر، وأقل شقاء، وأقل إحباطاً، وأقل إزعاجاً؛ إنه وعد باستئصال تدريجي لكل، أو على الأقل أغلب، الأشياء والظروف التي كانت سبباً للإحباط والإزعاج، عن قصد أو عن غير قصد، بوعي أو بغير وعي. وفي الأصل كان تحسين الظروف الإنسانية مهمة الدول والمجالس البلدية التي كانت تنشغل ببناء «المجتمعات الفاضلة»، وتوفير البيئة الاجتماعية التي تتسم بكرم الضيافة والنظام والأمان والاستخدام الآمن. فكانت مهمة تحقيق الوعد مسؤولية السلطة المهيمنة، كانت مسؤولية الدولة وممثليها في أعمال الخير. ولكن تغيرت الأمور في ظل هيمنة النزعة الفردية، وانتقلت المهمة من ميدان الاهتمامات والسياسة الحكومية إلى «سياسة الحياة الشخصية اليومية» (كما يسميها أنتوني جيدنز)، وآلت مسؤوليتها إلى الأفراد بحكم القانون وإمكاناتهم المتاحة (وهنا يقول أولريش بيك إن كل فرد بحكم القانون، كل واحد منا، مطلوب منه أن يجد ويوظف حلولاً فردية لمشكلات اجتماعية، وأنا أضيف أن هذا التوقع الجديد قد حل محل التوقع القديم بإيجاد وتوظيف حلول اجتماعية لمشكلات فردية). إننا نحن الأفراد بحكم القدر، شئنا أم أبينا، نحمل على كاهلنا مهمات بناء النظام التي كانت الدولة تقوم بها في عهد سابق، ولنا الحق بأن نطبق بأنفسنا وبمعاييرنا الخاصة نوع «النظام» الذي نبتغيه. وهكذا جرى الارتقاء بفكرة الراحة الفردية (العافية والإشباع) إلى مرتبة القضية المشروعة (والصحيحة والسليمة) للفعل والعلة المشروعة (والصحيحة والسليمة) للفعل.

وأعتقد أن هذا التحول الجوهري قد أصبح أحد المصادر الأساسية لأشكال الشر الاجتماعي «السائل»، المكسورة والمسحوقة والمفصولة والمنثورة، والمميزة للغاية عن أشكاله السابقة المركزة والمكثفة والمجمعة والمكدسة في قبضة الدولة التي أعلنت حقها في احتكار وسائل القهر. وقد تخلت الدولة تقريباً عن هذا الاحتكار ونسيته، في زمن سحب مهمات الدولة

ونقل إدارتها إلى التنافس الحر بين قوى السوق المعفاة والمتحررة من قيود الدولة وسيطرتها، تلك السيطرة التي شجعت كأثر جانبي التضامن البشري (المحصور داخل حدود الدولة). وأمّا الضرر الجانبي الناجم عن أشكال الشر المنثورة فينتقل من الأغنياء إلى الفقراء، أو يُعهد به إلى «سياسة الحياة» ذات التصرف الفردي، أو يُحوّل إلى الأسواق الحرة المتحررة من المتابعة السياسية. وهذا يشجع المنافسة والصراع والخصومة وانعدام الثقة والعداوة والانفصال وانتشار مقولات من قبيل: «اصطد ما يمكنك أن تصطاده واستعن في ذلك بكل الطرق والوسائل»، «الفائز يصطاد كل شيء»، «اعتنِ بصيدك ولا تبالِ بغيرك». فالشر يتربّص بكل ثقب أسود من الثقوب اللانهائية للفضاء الاجتماعي المتحرر من القيود، ذلك الفضاء الذي حلّت فيه المنافسة الشرسة والعداوة المتبادلة محل التعاون والتضامن، كما أن سطوة النزعة الفردية تقوض قوة الروابط الإنسانية. لقد وجد الشر ملاذه في طبقات القماش الذي ينسجه كل يوم النمط الحديث السائل للتجارة والمعاملات، في نسيج العيش الإنساني المشترك ومسار إعادة إنتاجه اليومي. فالشر يسكن اليوم في بيوت آمنة، ويصعب تحديد موقعه وكشفه وإخراجه وطرده؛ إنه يظهر فجأة بلا سابق إنذار، ويضرب بعشوائية بلا منطق ولا نظام. والنتيجة هي بيئة اجتماعية تشبه حقل ألغام نعلم أنه زاخر بالمواد المتفجرة، ونعلم يقيناً أن المتفجرات ستنفجر عاجلاً أم آجلاً، لكننا لا نستطيع أن نخمن زمان انفجارها ولا مكانه.

وهنا يثير جين كلود ميشيا سؤالاً جوهرياً للغاية:

كيف يمكن اجتناب حرب الجميع ضد الجميع إذا كانت الفضيلة مجرد قناع لحب النفس، وإذا كان لا يمكن الوثوق بأي أحد، وإذا كان المرء لا يستطيع أن يعتمد إلا على نفسه؟ هذا هو أول سؤال للحداثة بكل تأكيد، تلك الحضارة الغريبة التي شرعت، لأول مرة في التاريخ، في تأسيس تقدمها على الارتياب المنهجي والخوف من الموت والاعتقاد بأن الحب والعطاء فعلان مستحيلان[١٠].

---

(١٠) Jean-Claude Michea *L'Empire du moindre mal: Essai sur la civilisation libérale* (Paris: Flammarion, 2007).

ورد هنا في: =

والإجابة عن هذا السؤال من منظور الليبرالية الجديدة، تلك الفلسفة المهيمنة للتحرر السائل الحديث من كل الضوابط والقيود، تتمثل في البحث عن مخرج من المأزق الرهيب بالرهان على المصلحة الشخصية، وإذا اجتمع ذلك مع فكرة الواجب الأخلاقي عند كانط فإن القرار بإطلاق العنان للمصلحة الشخصية من دون تدخل خارجي سيشجع على «الإمبريقية والاعتدال»، إنه سيخفف ويلطّف العواطف والمشاعر المروعة والرهيبة، ذلك السبب الأساسي وذاك الموطن الطبيعي للشر. إنها لن تضع نهاية للشر المزمن في الوضع الإنساني، ولكنها ستكون «بعيدة من التعصب الديني وأحلام اليقظة اليوتوبية على السواء، فهي ليست مدينة الرب ولا مدينة الشمس»، بل ستقود إلى «أهون المجتمعات ضرراً، وستحمي الإنسانية من شياطينها الأيديولوجية بعرضها على الغارقين في الأنانية بأن جميع الناس هم وسيلتهم للحياة في سلام وقضاء مصالحهم الدنيوية العملية في هدوء»(١١).

لقد تبين أن «أهون المجتمعات ضرراً» يموج في الواقع بجميع أصناف الشر التي يصنعها بنفسه. إنه مدينة البشر، أو مدينة المنعزلين؛ مدينة البشر الوحيدين الذين يستمدون مرجعيتهم من أنفسهم بعدما تحرروا من قيود الروابط الإنسانية المضمحلة والمتلاشية التي يمكن فكها والتخلص منها، واستكانوا في ملاذات المنفعة الشخصية والمصلحة الشخصية (كُلٌّ بطريقته، مثل البحار في قصة إدغار ألان بو «**الانزلاق إلى الدوامة**»، والذي نجا ببرميل خشبي صغير للغاية لا يصلح ملاذاً لأكثر من نجاة شخص بمفرده). إنه مدينة الأفراد المجاهدين بأجسادهم وأرواحهم من أجل «السلامة» الشخصية، من أجل البقايا المشوهة من الأوامر الأخلاقية والوازع الأخلاقي بعد خصخصة الاهتمامات والالتزامات والواجبات. إنه مدينة الوحيدين التي لم تفعل شيئاً سوى إذابة الشر الصلب المتحجر الذي اتسمت به مدينة الرب أو مدينة الشمس، ولم تنتزع شيئاً من سُمه ومرارته. فإذا كان الشر الصلب في يد كاردينال أو أمير أو طاغية أو منقذ دجال قد سحق المجتمع البشري، فإن الشر السائل ينتشر خلاله ويشبعه مثل الأوعية الدموية الشعرية التي تغمر خلاياه الفردية وتستقر فيها ويتسرب إليها ومنها.

Jean-Claude Michea, *The Realm of Lesser Evil,* translated by David Fernbach (Cambridge, UK: Polity 2009), p. 138.

(١١) Michea, *The Realm of Lesser Evil,* p. 139.

إن إذابة الشر، بمعنى تحريره من القيود ونشره وخصخصته، تخلف أثرها في جميع الشرور، وتزيد من صعوبة مقاومة الشرور، وتزيد من احتمالية المشاركة النشطة في ارتكابها. وما يلي ليس سوى عينة عشوائية من حالات تلك التأثيرات، وهي مستمدة من أحدث عواقب إذابة الشر؛ فعلى مدار الثلاثين عاماً الماضية، كما في كتابي «**الحياة السائلة**» (٢٠٠٥)، و«**الأضرار التابعة**» (٢٠١١)، كتبت كثيراً عن صور عدة للشر في مسار التاريخ البشري وعن أسباب حضوره وقوته، ولا أريد أن أكرر ما كتبت من قبل، ولذا سأقتصر هنا على المستجدات التي لم تُسجل في كتاباتي السابقة (وما كان من الممكن تسجيلها).

خذ مثلاً الشر القاتل الذي يسمى «غسل الدماغ»؛ لقد كان لهذا المصطلح رحلة طويلة مذهلة منذ أن ظهر أول مرة في مقالة نشرها الصحفي إدوارد هانتر بصحيفة **ميامي نيوز** في السابع من تشرين الأول/ أكتوبر لعام ١٩٥٠. ولكن التاريخ المعقد لهذا المفهوم يعود في التاريخ إلى التقليد الصيني للتعاليم الطاوية، وهي ترجع إلى العام ٢٧٠٠ قبل ميلاد المسيح، وتُعزى إلى ميراث الكتابات التي وضعها الحكيم لاو تسي والفيلسوف تشوانج تسو. وتحثّ الطاوية أتباعها على تطهير قلوبهم وعقولهم من وحل الدنيا وقذارتها ليتمكنوا من دخول العالم المقدس الجليل. وهذه الفكرة أُعيد تدويرها بعد ألف سنة على يد ماو، وهي تقول بضرورة تطهير القلوب والعقول من بقايا العقل الرجعي للتمكن من دخول المجتمع الشيوعي غير الطبقي (ويُستخدم مصطلح شائع آخر في الصين الماوية للإشارة إلى تلك العملية، وهو «تقليب القلوب»).

واقع الأمر أن الفكرة الطاوية يمكن النظر إليها على أنها حالة لظاهرة ثقافية أوسع، بل وربما عالمية، وقد وصفها فيكتور تيرنر(١٢) بأنها «طقس الانتقال الرمزي» من وضع/ موضع اجتماعي إلى آخر (على سبيل المثال، من الشباب إلى البلوغ، ومن العزوبية إلى الزواج). وبين نقطة الانطلاق ونقطة الوصول لا بد من وجود «مرحلة انتقالية»، مرحلة الفراغ، واللاوجود،

---

(١٢) Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (New Brunswick, NJ: Aldine Transaction Press, 2008).

مرحلة رمزية من «العري الاجتماعي»، لا بد من انتزاع ملكية كل زخارف المكانة الحالية وامتيازاتها، بمعنى خلعها واستئصالها وطمسها ومحوها، قبل ارتداء علامات المكانة الجديدة. فلا بد لمن يقوم بعملية الانتقال أن يكون حافياً عارياً، لا بد من تطهيرهم من كل آثار الماضي تطهيراً جذرياً حتى يمكن السماح لهم بالدخول إلى هويتهم الاجتماعية الجديدة. وهذا أشبه بتطهير الموقع لبناء مبنى جديد، وإن كان موضوع البناء في هذه الحال هو العقل البشري.

وتتجلى ظاهرة «غسل الدماغ» بوضوح هذه الأيام في الدعاية والإعلانات التجارية، وإن كانت تتوارى خلف تسميات صحيحة من الوجهة السياسية مثل «الإعلان»، «البث»، «العلاقات العامة»، «خدمة المعلومات»، وإن كانت تلجأ أيضاً إلى القوة «الناعمة» بدلاً من القوة «الخشنة» بالمعنى الذي حدده جوزيف ناي. فاليوم، كما في الماضي، لا بد من «غسل» العقول قبل ملئها من جديد؛ فخبراء التجميل والتلميع الذين يستأجرهم الساسة من أصحاب السلطة والطموح، وخبراء الدعاية المستغلون للمستهلكين في خدمة المسوقين كما صورهم الناقد الاجتماعي الأمريكي فانس باكارد، قد تعلموا الدرس جيداً وارتقوا بفنهم إلى قمم جديدة تتجاوز خيال إدوارد هنتر وملهميه الصينيين.

ولكن القدرة على الاختفاء والاختباء والمراوغة والسرية والتملص والالتباس، ومن ثم انعدام الرؤية الواضحة وانعدام المقاومة واستحالة الانتصار، قد حققت قفزة فارقة جديدة للغاية في تاريخ تكنولوجيا غسل الدماغ. إننا واقعون بإحكام في شبكة عنكبوتية من المراقبة الإلكترونية، ويجري إغواؤنا بأن نلعب دور العناكب التي تنسج خيوط تلك الشبكة أو خدمها الطيعين المتحمسين في الغالب الأعم، بعلم منا أو من دون علم، شئنا أم أبينا، وفي كل الحالات، من دون استئذاننا. ويمثّل غسل الدماغ المعاصر تلك النقمة التي ترتدي عباءة النعمة. فالوظيفة الظاهرة للوغاريتمات، السلاح الأساسي لغسل الدماغ في الوقت الراهن، هو «السماح لنا بالإبحار عبر 2.5 كونتليون بايت من البيانات التي تولّد كل يوم (معلومات تفوق مليون مرة ما يستطيع أن يخزنه العقل البشري)، واستنتاج

نتائج قابلة للتنفيذ»[١٣]. هذه النعمة الظاهرة التي توحي بها تلك الوظائف هي الأمل بأن أجهزة الكومبيوتر وما بها من لوغاريتمات ستحملنا في أمان عبر محيطات البيانات التي سنغرق فيها إذا حاولنا أن نسبح بأنفسنا، فضلاً عن الغوص بأنفسنا. واقع الأمر أن بحثاً واحداً على موقع غوغل يذهلنا بالامتداد الشاسع المزعج المروّع العويص لتلك المياه. وأمّا النقمة الخفية فهي أن الذين يسمح لهم «منا» بالإبحار عبر محيط البيانات هم عادة السلطات المهيمنة، السلطات التي تراقبنا، والنتائج القابلة للتنفيذ التي يستنتجها هؤلاء البحارة تمكنهم من تحديد كل واحد منا على حدة حتى تستهدفنا بدقة لأغراضها غير المرصودة، أغراض مثل إرغامنا أو إغوائنا بإنفاق أموالنا، أو حشدنا لقضايا ليست من اختيارنا، أو استهدافنا للجولة الجديدة من الطائرات بلا طيار.

واقع الأمر أن الاتجاه إلى إخفاء النقمة في صورة نعمة هو السمة الأساسية المميزة لتكنولوجيا غسل الدماغ في الوقت الراهن. وربما تكون المراقبة باسم الحفاظ على أمن المراقَبين هي أوضح مثال نموذجي على ذلك. ودعني أحكي تجربة حديثة وقعت لي منذ أيام، حيث كان عليّ أن أترك طائرة لأركب أخرى داخل القاعة نفسها بمطار هيثرو، وفي بضع مئات من الأمتار التي تفصل البوابة التي نزلت عندها عن البوابة التي ستقلع منها الطائرة الأخرى تعرّضت للتفتيش خمس مرات في خمس نقاط تفتيش منفصلة، تُفاخِر كل منها بأحدث التكنولوجيا وتمارس الامتهان والإذلال في الوقت نفسه، وكان ذلك يتضمّن عدداً كبيراً من اللقطات الفوتوغرافية، والتفتيش الذاتي، وخلع بعض الملابس، وخلع الحذاء وحزام البنطلون، ومد القدمين أو رفعهما، إلى غير ذلك. وفي نهاية محنتي، التي يعاني منها آلاف آخرون يُجرَّدون تماماً من بقايا الكرامة، واجهتُ لافتة إعلانية ضخمة توثّق في عروض بيانية إحصائية زاهية الإعجاب والمديح الذي يلقاه المطار من مستخدميه الممنونين لاهتمامه بأمنهم وسلامتهم. وباستثناء تلك اللافتة، كانت هناك بضعة إعلانات غير لطيفة، مثل: «ينبغي أن تكون قادراً على رفع أمتعتك ووضعها في الأماكن العلوية المخصصة لها من دون مساعدة»، أو

(١٣) Luke Dormehl, *The Formula: How Algorithms Solve All our Problems and Create More* (London: W.H. Allen, 2014), p. 3.

«إنك مسؤول عن القدوم إلى البوابة بوقت كافٍ قبل نهاية الوقت المخصص لاستقلال الطائرة» (وكانت أرقام بوابات المغادرة تظهر على الشاشات قبل عشرين دقيقة، بل وأقل من ذلك، من وقت المغادرة). وأمّا المسافرون الذين لهم خبرة في قبول هذه الأمور بلا تذمر فكان يرجى منهم أن يكونوا مستعدين للنظر إلى تلك الصعاب الجديدة على أنها تجليات لسهولة استخدام الخدمة.

إن هذه الحالة من حالات غسل الدماغ هي حالة شائعة وكافية بوضوح لملاحظتها ووصفها ونشرها على نطاق واسع. واقع الأمر أنها حالة تافهة إلى درجة أنها صارت مقبولة الآن باعتبارها مسألة لا مفر منها ولا سبيل إلى مقاومتها. وفي قبولنا الجمعي لها ـ نحن المتضررين من غسل الدماغ ـ قد وقّعنا على شيك على بياض لتكنولوجيا المراقبة المتزايدة والمعدّلة باستمرار، تلك التكنولوجيا التي ترتدي عباءة «الاهتمام بالأمن»، مع أنها تُستخدم أساساً لأغراض بعيدة إلى حد ما من اهتمامات السلامة والأمان، وربما لا علاقة لها بتلك الاهتمامات أصلاً. ولكن هناك حالات لانهائية من «غسل الدماغ غير المباشر»، أو «غسل الدماغ بالإنابة»، أو ربما «ازدواجية الكلام بالمعنى الذي حدده جورج أورويل»، أي التشويه المتعمد أو القلب الكامل المباشر لمعاني الكلمات، وهو أمر قديم الآن، ذلك لأن تأثيره الاجتماعي وكفاءته الاجتماعية قد ضخمتهما وعززتهما سرعة استخدامه وكثافة استخدامه وقوته الدافعة. وهاك مثالاً على ذلك يتعلق بما رأيته في الآونة الأخيرة على شاشة عملاقة داخل مطار شيفول في أمستردام.

ما رأيته هناك كان إحدى الشاشات العملاقة التي تنقل على مدار أربع وعشرين ساعة في اليوم، وعلى مدار سبعة أيام في الأسبوع، بث أخبار قناة سي أن أن (CNN). وأياً كانت الأخبار، فإنها كانت تُقطع كل عشر دقائق تقريباً عبر الترويج الذاتي للشركة التي تطمئن المشاهدين بأن «قناة سي أن أن تربط العالم». وبين هذا القطع المتكرر، تُعرض صور لكارثة هنا، وجريمة قتل هناك، ومحاكمة هنالك، ورقص جماعي في بيئة غريبة، ورؤوس من جميع ألوان البشرة يتحدثون في مناظر غريبة، فكانت قناة سي أن أن لا تربط شيئاً، فضلاً عن ربطها للعالم، بل كانت تقسم صورة الكوكب وتفتتها إلى عشرات الآلاف من الشذرات المنفصلة المبعثرة التي تُعرض بصورة خاطفة

يعجز المرء عن استيعابها، فضلاً عن هضمها. كما كانت تقطع الزمن المعيش إلى عدد ضخم من جذاذات منفصلة ومبعثرة. وفي ذلك التدفق للصور والكلمات، لا توجد استمرارية ولا اتساق، ولا منطق في أغلب الظن. وهكذا فإن إحدى أهم شركات البث وأكثرها مشاهدة قد درّبت مشاهديها على المشاهدة بلا فهم، والاستماع بلا تدبر، واستهلاك المعلومات بلا بحث عن معناها ولا التوقع بالعثور على معناها ولا أسبابها ولا عواقبها. والدرس العام الذي تعرضه الشاشة كان مباشراً للغاية، ومفاده أن العالم هو جمع فوضوي أو تدفق متواصل لشذرات مبتورة ومنفصلة بلا نظام ولا منطق، ولا يمكن فعل أي شيء لفهمها، فضلاً عن تقريبها للمنطق والأفعال التصحيحية التقويمية الوقائية التي تهتدي بهدي العقل.

كان غسل الدماغ بالطريقة التقليدية يستهدف تطهير الموقع من آثار المعنى والمنطق القديم ليجهّزه لبناء معنى ومنطق جديدين، وأمّا غسل المخ في الوقت الحاضر فيُبقي الموقع فارغاً وقاحلاً دوماً، فلا يسمح بدخول أي شيء أكثر نظامية من بعثرة عشوائية لخيام يسهل نصبها بقدر ما يسهل خلعها، فلم يعد غسل المخ عملية هادفة مرة واحدة وللأبد، بل عملية مستمرة تجعل من استمراريتها هدفها الوحيد.

وأود هنا أن أعرض لحالة أخرى؛ إن الكاتب المسرحي والقاص العظيم أنتون تشيكوف كان مشهوراً ببراعته في اصطياد لؤلؤة المنطق الواضح من المياه العكرة للامنطق السائد في الحياة، وقد قال لإخوانه الباحثين عن الحقيقة بأنه إذا كانت هناك بندقية معلقة على الحائط في المشهد الأول من مسرحية معينة فلا بد من أن نيرانها ستنطلق بحلول المشهد الثالث على الأكثر. إن كشف تشيكوف لهذا المنطق إنما يعني أنه وضع يده من دون قصد على أحد الأسباب الأساسية لمشاهد العنف المريع الذي يشغل مساحة متزايدة بين وقائع العالم المعاصر وفي صوره المجازية السائدة. فما أكثر البنادق المعلقة على الجدران في هذه الأيام على نحو لم يسبق له مثيل في المشاهد الأولى لأروع الألعاب وأكثرها انتشاراً، وذلك بفضل صناعة الأسلحة المتقدمة التي تطمع في تحقيق الأرباح وتلقى تأييداً كبيراً من الساسة الطامعين في تحقيق أرقام عالية في الناتج القومي الإجمالي، حتى وإن كانت صناعة الأسلحة تجتنب محاولاتهم الفاترة للتحكم في سجلات الطلب على منتجاتها.

والمنطق الثاني الذي يسهم في الانفجار الراهن للعنف يصدر عن ربط إثارته المذهلة بصناعة وسائل الإعلام المتقدمة الطامعة في تحقيق أعلى الأرباح ونسب المشاهدة. فصور العنف وقصصه هي من بين أكثر البضائع الرائجة التي تعرضها صناعة وسائل الإعلام، وكلما زادت تلك الصور والقصص وحشية وفظاعة ودموية، كان ذلك أفضل، فلا عجب أن مديري وسائل الإعلام يحبون تقديمها بالطريقة التي يعلن بها مديرو المقاهي عن القهوة التي يقدمونها: طازجة وساخنة. وبثمن بندقية، يمكن لأي أحد ممن يتمنون الظهور والشهرة العالمية أن يعوّل بكل ثقة على التعاون الحماسي المتقد لآلة الإعلام الضخمة. فعلى الفور وبلا جهد آخر، يستطيع المرء أن يرفع واقعة صغيرة نسبياً ومحلية للغاية إلى منزلة حدث يحظى بأهمية عالمية كبرى ويهز العالم. وتتردد أصداء تلك الواقعة الصغيرة لزمن طويل، وربما يصدق ملايين المشاهدين أنها تغير مسار التاريخ! قل ما شئت، فهذه فرصة لا تعوّض، وهذا إغراء لا يمكن أن يتجاهله أبداً أي إرهابي صغير يثبت كفاءته وقدرته (وكذلك أي شاب مقهور ومحبط وممتهَن ومذلول جرى تجنيده لقضية إرهابية من جانب الجماعات الإرهابية الماكرة المتمرسة، فهذه فرصته الوحيدة). فعلى الباحثين عن الشهرة أن يطمئنوا بأن مجتمعنا الحافل بالشر السائل والمعروف بعدم ترحيبه بالناس المحترمين اللطفاء هو مجتمع مضياف إلى حد غير مسبوق لورثة هيروستراتوس(*).

إن المنطقين اللذين سُقناهما بإيجاز هنا لا يقفان وراء الانفجارات المتكررة المتفرقة «للعنف السائل»، وهما لا يشكلان، معاً أو فرادى، شرطه الكافي، ولكنهما يشكلان معاً شرطه الضروري، فمن دون وجودهما وعملهما معاً لكان اندلاع العنف في شكله الراهن خارج طوق الفكر والخيال، ولكن يجري استبعادهما بإتقان من التفسيرات الأكثر انتشاراً لتلك الانفجارات وتصديقاً لها. وبدلاً من ذلك نجد إشارات إلى «الأصولية الدينية» وإلى «صراع الحضارات» (بالمعنى الذي حدده صمويل هانتينغتون) باعتبارهما المتهمين الأساسيين والمدعى عليهما، كما لو كان الشر مازال صلباً مثل الشر في العهود الماضية، وكما لو أنه لم يتحرر من القيود

(*) اشتهر هيروستراتوس بأنه مشعل الحرائق في القرن الرابع قبل الميلاد، وصار اسمه عَلَمَاً على كل من يسعى للشهرة بارتكاب الجرائم (المترجم).

والضوابط. فما نواجهه اليوم هو مغالطة التعامل مع المظهر على أنه الجوهر، ومع الغلاف الخارجي على أنه المضمون، ومع النتائج على أنها الأسباب، والتفسير على أنه موضوع التفسير. فقد حان الوقت لندرك أن الصعود الراهن في معدل العنف ونطاقه لا بد من النظر إليه في إطار إنتاج ضخم للبؤس البشري: الامتهان، والحرمان من إمكانات الحياة والكرامة الإنسانية، والرغبة المتأججة في الثأر باعتبارها النتيجة الوحيدة المتوقعة لكل ذلك. ولا بد من أن نتوقع مزيداً من الإرهاب مهما تدّعي الحكومات بحماسة وعلى شاشات التليفزيون بأنها مستعدة بقوة للتعامل معه والقضاء عليه، فالإرهاب هو سلاح من نُزع منهم السلاح على نحو جمعي، إنه قوة من جرى تعجيزهم على نحو فردي. وستبقى هذه الحال على ما هي عليه ما دام هناك تزايد متواصل لعذاب الإقصاء والحياة تحت تهديد الإقصاء. فما دام هناك استمرارية لتحدي الكرامة الإنسانية بما يهدد بقاءنا نفسه، فمن السذاجة الكبرى الافتراض بأن الباحثين عن مجندين في جماعات التفجيرات الانتحارية سيفشلون في مهمتهم، أيّاً كانت الراية التي يحشدون الانتحاريين حولها.

وربما يكون البابا فرانسيس هو وحده من بين المشاهير في وسائل الإعلام الذي حدد جذور مأزقنا الراهن، مذكراً إيانا بأن أصل الموضوع هو سماع «صرخة الشعوب بأسرها»، أفقر فقراء الأرض، لأن «السلام لا يقوم فقط على احترام حقوق الإنسان، ولكن أيضاً على حقوق الشعوب». ونورد هنا مقتطفات من حديثه (Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium):

٥٩. اليوم في كثير من الأماكن نسمع دعوات إلى تحقيق مزيد من الأمن، ولكن من المحال القضاء على العنف ما لم يتم القضاء على الإقصاء والظلم في المجتمع وبين الناس، فالفقراء والشعوب الفقيرة تُتّهم بالعنف، ولكن من دون فرص متكافئة ستجد الأشكال المختلفة من الصراع والعنف أرضاً خصبة للنمو وستنفجر في نهاية المطاف؛ فعندما يقبل مجتمع محلي أو قومي أو عالمي بأن يهمش جزءاً منه، فلن يضمن الهدوء أية برامج سياسية ولا أية موارد يجري إنفاقها على تطبيق القانون أو أنظمة المراقبة. ولا يكمن ذلك في أن الظلم يولد رد فعل عنيف من جانب ضحايا الإقصاء، بل في أن المنظومة الاجتماعية الاقتصادية هي منظومة ظالمة في جوهرها. فمثلما يتجه

الخير إلى الانتشار، يتجه قبول الشر (الظلم) إلى بسط تأثيره السام ويقوض بهدوء أية منظومة سياسية واجتماعية مهما بدت صلبة. فإذا كان لكل فعل تبعاته، فإن الشر الموجود في أبنية مجتمع من المجتمعات يواجه إمكانية دائمة بالتفكك والموت. إنه الشر متجسداً في أبنية اجتماعية ظالمة، وهي أبنية لا يمكن أن تكون أساس الأمل في مستقبل أفضل. إننا بعيدون من فرضية «نهاية التاريخ»، ذلك لأننا لم ندرك شروط التقدم السلمي الدائم إدراكاً كافياً.

٦٠. إن الآليات الاقتصادية الراهنة تشجع على الاستهلاك المفرط، ولكن من الواضح أن النزعة الاستهلاكية الجامحة المصحوبة بالظلم تثبت أنها مدمّرة للنسيج الاجتماعي تدميراً مضاعفاً. فالظلم يولّد العنف، وليس اللجوء إلى السلاح حلاً، ولن يستطيع أبداً أن يكون حلاً؛ إنه لا يقدم شيئاً سوى آمال زائفة للمنادين بصخب إلى تكثيف الإجراءات الأمنية، مع أننا نعلم اليوم أن السلاح والعنف، من دون تقديم الحلول، إنما يخلقان صراعات جدية أكثر خطورة. ويجد البعض راحة في توجيه اللوم إلى الفقراء والبلدان الفقيرة، ويفرطون في التعميمات، ويدّعون أن الحل هو «التعليم» الذي سيسكن آلامهم ويروضهم ويمنع ضررهم. ويدفع ذلك المهمشين إلى مزيد من الغضب والسخط، على ضوء الفساد المنتشر للغاية والمتجذر بعمق في كثير من البلدان، في حكوماتها ومؤسساتها وأنشطتها، أيّاً كانت الأيديولوجيا السياسية لقادتها.

كما أوضح البابا فرانسيس الطريق الوعر، ولكنه الطريق الوحيد الواعد، للخروج من الوضع الشرير الخطير:

الحاجة إلى حل الأسباب البنيوية للفقر لا يمكن إرجاؤها، وليس ذلك بسبب ضرورتها العاجلة للنظام الجيد للمجتمع فحسب، بل لأن المجتمع يحتاج إلى علاج من مرض يضعفه ويحبطه ولا يؤدي إلا إلى أزمات جديدة. فمشروعات الرفاه التي سدت حاجات عاجلة لا ينبغي اعتبارها مجرد استجابات مؤقتة. فما دامت مشكلات الفقراء لا يجري حلها بصورة جذرية برفض الاستقلال المطلق للأسواق والمضاربات المالية وبالهجوم على الأسباب البنيوية للظلم، فلن يكون هنالك من حل لمشكلات العالم ولا لأية مشكلة. فالظلم هو أصل الأمراض الاجتماعية.

لا يمكننا بعد اليوم أن نثق في القوى غير المرئية واليد الخفية للسوق. ويتطلب نمو العدل أكثر من مجرد نمو اقتصادي، بل يتطلب قرارات وبرامج وآليات وعمليات تستهدف توزيعاً أفضل للدخل وخلق فرص للتوظيف وارتقاءً أساسياً بالفقراء يتجاوز ذهنية الرفاه البسيطة. ولا أدعو بذلك إلى شعبوية غير مسؤولة، ولكن الاقتصاد لم يعد بوسعه أن يتجه إلى علاجات هي في جوهرها سم جديد، مثل محاولة زيادة الأرباح بخفض القوة العاملة وزيادة صفوف ضحايا الإقصاء.

في محكمة الرأي العام الراهن المهموم بخروج العنف عن السيطرة، يظهر المجتمع الذي يرفض الدافع الإنساني للتكافل والتضامن المتبادلين ويحكم ببطلانه، ويجري إرجاع ظهور هذا المجتمع إلى «العلمانية والنسبية الأخلاقية» المتزايدة، بعيداً من الأسباب الحقيقية التي وصفها البابا فرانسيس وصفاً حياً واضحاً. إن ألوان المعاناة التي يعيشها الضحايا المذلولون والممتهَنون والمحرومون والمعرضون للإقصاء هي معاناة «نظامية مفرطة»، وربما تكون متشابهة للغاية، بصرف النظر عن خصوصية نظام معين والانضباط الذي يتطلبه، ذلك النظام والانضباط اللذان كانا سبباً في ظهور تلك المعاناة. وتكمن المهارة في كيفية الاستغلال الاحتيالي لرأس مال الغضب والثأر البشريين الذي راكمته الخطايا التي ارتكبتها منظومة ضد أخرى في الاقتتال المتواصل بين المنظومات. إن الحدود قد رسمها بالفعل مسبقاً رسل الديانات التوحيدية المتصارعة وكهنتها ووعاظها، وما أنْ تم ترسيم الحدود حتى جرى البحث عن تفسير الاختلافات في نهم وشغف، كما يقول الأنثروبولوجي النرويجي فريدريك بارث، وبالطبع فإن هذه الاختلافات يجري البحث عنها وإيجادها أو استحداثها. إن «علمانيتهم ونسبيتهم الأخلاقية (والإشارة هنا إلى من هم على الجانب الآخر من الحدود) ليست بريئة أبداً مما نعانيه من بؤس باعث على التمرد، وهي تقع ضمن «الاختلافات» التي تتهم عن قصد بالمسؤولية عن شقائنا ويجري تصويرها باعتبارها العائق الأساسي، وربما الوحيد، أمام استعادة العدل واستعادة التكافل والتضامن المتبادلين.

وهناك آخرون يلقون باللائمة على شيء آخر، وكثيرون يعتقدون بأن صعود الأصولية الدينية وانتشارها هما السببان الأساسيان لما نشهده اليوم من

«عنف سائل». ومن الواضح أن التنوع الديني للأصولية يلعب دوره في امتصاص الغضب وتحديد أهدافٍ للثأر. وهناك مفارقة متوطنة في العقيدة التوحيدية، فهي تصر على أن إلهها هو الإله الواحد والوحيد، وإن كان ذلك بتكرار مستمر لذلك التأكيد الذي تقر به ضمناً بوجود منافسين لذاك الإله الواحد الوحيد. وبسبب تلك المفارقة، يتسم الدين التوحيدي بأنه مستعد دوماً للدخول في معترك الصراع والصدام، فيتخذ موقفاً دفاعياً عدائياً، ويبدي ولَعاً بالقتال والحرب في مواجهة الأدعياء (الكاذبين من منظوره بكل تأكيد). فالدين التوحيدي بطبيعته هو دين عنيف وفي حالة من العداوة الدائمة والحرب المتقطعة، الساخنة أو الباردة، مع العالم الخارج عن نطاقه، ولذا فهو اختيار مغرٍ للغاية، بل والاختيار المفضل للمقاتلين في عدد كبير ومتنوع من القضايا، لاسيما أشدها قسوة وتطرفاً. فمن الممكن أن تُنتهك كل الحدود في حرب يشنها المخلصون للكنيسة باسم الإله الواحد الوحيد ضد أعدائه. وما أن تعلم أن الله معك، فإنه بوسعك أن تستخدم كل السبل المتاحة لتحقيق مرادك، وستستخدمها بكل تأكيد. وتحضرني هنا المقولة الشهيرة الشائكة لدوستيوفسكي: «إذا كان الإله غير موجود، فإن كل شيء مباح». ولكن الأقرب إلى حقائق الحياة، وإن كان للأسف أكثر شؤماً ودماراً، هو أنه إذا كان هناك إله واحد ووحيد، فإن كل شيء يتم باسمه بحق أعدائه مباح، مهما بلغت وحشيته وفظاعته. فكلمة «لا شك» تعني «لا تأنيب للضمير».

بيد أن مقولة «الشعوب على أديان سادتها» لم تعد ملزمة لعالم خاضع للعولمة والشتات، فهناك شوارع في مدينة لندن المزدحمة للغاية تُشيّد فيها الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية، والمساجد السنية والشيعية، والمعابد الأرثوذكسية والإصلاحية، ولا تتجاوز المسافة بينها عشرات الأمتار. وأصحاب الديانات المختلفة من الرجال والنساء، وكذلك الوثنيون والهراطقة والمنشقون وكل من تلصق بهم النعوت الباعثة على الاحتقار والشيطنة والإدانة، كل هؤلاء ليسوا كما كانوا من قبل كائنات بعيدة مبهمة تسكن أراضيَ أجنبية نادراً ما تجري زيارتها أو لم تجرِ زيارتها قط، بل هم جيران في البيت، وزملاء في العمل، وآباء وأمهات لأصدقاء أبنائنا في المدارس، إنهم في محل النظر اليومي المعتاد في شوارع المدينة المزدحمة وميادينها.

ولم يعد الانفصال المتبادل أمراً مطروحاً مهما بلغت حماستنا، حتى إذا حاولنا ذلك. فالآلهة التوحيدية كُتب عليها أن تعيش في قرب شديد من كوكبنا الذي يحتفي بتعدد الآلهة احتفاءً مزمناً. وواقع الأمر أنه قد كُتب على الآلهة التوحيدية أن تعيش في صحبة. إن رؤية صمويل هانتينغتون لفكرة صراع الحضارات على نطاق الكوكب بأسره لا تنزل إلى المستوى الحضري، فعند ذلك المستوى، كما حاولت أن أبين مراراً وتكراراً، تتغلب محبة الاختلاط على الخوف المرضي من الاختلاط. وهكذا فإن سبل العيش في سلام مع الاختلاف، بل وفي تعاون معه، يجري ابتكارها وتجريبها واختبارها وتبنيها. وفي أحد أعماله الأخيرة، يؤكد أولريش بيك على ظاهرة «الإله الخاص»، والخصخصة المتواصلة للإيمان الديني، ونزعة متنامية لاختيار الإله الذي يؤمن به المرء ويلجأ إليه، وتشكيل هذا الإله، معاً أو فرادى، ولكن ليس أبداً بصورة جمعية. فالإيمان الديني قد كان إحدى الظواهر الكثيرة التي تتسرب من المؤسسات إلى الأفراد، ومن السياسة الكبرى إلى سياسة الحياة اليومية الفردية الصغرى. والشر الذي قد يواجهه على الأرجح هنالك هو الشر السائل.

وسأتناول هنا الحالة الأخيرة في عينتي المحدودة جداً؛ إنها القلق الذي ينتابنا بشأن استدامة الكوكب وعوائق حمايته من تدمير موارده واستنزافها؛ إنها الخوف من الكارثة الوشيكة التي نشعر بعجزنا عن منعها، لأننا ما زالنا مكدسين في طائرة نكتشف أن غرفة قيادتها خالية. وليست إمكانية تلك الكارثة شطحة من شطحات الخيال، بل إنها وقعت في الماضي، وإن لم تقع على نطاق الكوكب بأسره؛ فإحدى أشهر الوقائع التي سجلها التاريخ هي واقعة إستر آيلاند، وهي قطعة أرض منعزلة وسط أكبر محيط على كوكب الأرض (فهي تبعد ما يزيد على ألفي كيلو متر من أقرب يابسة، وهي جزيرة بيتكيرن التي لا يسكنها أحد تقريباً، كما تبعد ما يزيد على ٣٥٠٠ كيلو متر من قارة أمريكا الجنوبية). وكانت جزيرة إستر آيلاند معروفة في الماضي بالاكتفاء الذاتي والازدهار الاقتصادي والثقافي منذ المستوطنات البشرية الأولى التي شيدت في أثناء الألفية الأولى، ولكن مع وصول الأوروبيين إليها في عام ١٧٢٢ شهدت الجزيرة انخفاضاً حاداً في عدد سكانها إلى ما بين ألفين إلى ثلاثة آلاف نسمة، بعدما كان يبلغ عدد سكانها ما يقرب من

خمسة عشر ألفاً قبل ذلك بقرن واحد من الزمان(١٤). والمتهم الرئيس والسبب المباشر لتلك الكارثة هو الإفراط في جمع المحاصيل وصيد الحيوانات، حيث أسفر ذلك عن تدمير الغابات، وتبع ذلك تآكل التربة الخصبة. وعلى ضوء المعلومات التي يمكن أن نجمعها من جميع أنحاء الكرة الأرضية، يمكن النظر إلى ذلك القدر المؤسف الذي حل بجزيرة إستر آيلاند على أنه بروفة محلية لإخراج مسرحي عالمي قادم لتلك المأساة.

وفي كتاب جديد، يعكف الفيلسوف النرويجي البارز آرن يوهان فتليزن على «تأمل آخر لخطورة الأخطار الراهنة»، وهو بذلك يعزز القضية التي تثيرها هنا، فهو يصل إلى جذور المشكلة الراهنة من خلال توضيح الحقيقة التي مفادها أنه كلما طال التعامل مع الطبيعة على أنها مجرد وسيلة لغايات متمركزة حول البشر، زاد إفسادها وزادت صعوبة الدفاع عن الحجة القائلة بأن الطبيعة تتمتع بقيمة جوهرية(١٥)، وذلك مهما كانت تلك الحجة سديدة على المستوى النظري. لقد وقعنا فيما يشبه دائرة مفرغة. وما دمنا نعجز عن عكس جذري للتيار ومراجعة عميقة لفلسفتنا المهيمنة وطريقة حياتنا، فإننا أمام تحدٍّ أكثر صعوبة ومشقة من فك عقدة جوردن التي يضرب بها المثل في شدة التعقيد. ففي انعكاس شديد للآمال السائدة، تبين أن التطورات في المعرفة العلمية والخبرة التكنولوجية التي نسميها اختصاراً باسم «التقدم» إنما تدمر الظروف اللازمة للبقاء البشري الجمعي. يقول آرن يوهان فتليزن:

كلما قلّ ما يوجد في الطبيعة بصفتها غير مكتشفة وغير معلومة وغير مستغلة، فقدت علوم الكونيات المتأثرة بإحساس العجز سيطرتها. ومن ثم فإن التحول هو تحول من الوجود تحت رحمة الطبيعة وكل أشكال الحياة غير البشرية والأنواع التي تتألف منها إلى قيادة ما يتضح أنه سيطرة وسيادة متناميتين عليها، عن طريق موجة من تكنولوجيات جديدة أكثر كفاءة للغاية من سابقاتها. «انتزاع المواد الخام» هي العبارة الملائمة التي وضعتها نعومي كلاين لوصف النموذج المهيمن إلى الآن: «علاقة غير متكافئة مع الأرض،

---

(١٤) Barbara A. West, *Encyclopedia of the Peoples of Asia and Oceania* (New York: Infobase Publishing, 2008), p. 684.

(١٥) Arne Johan Vetlesen, *Denial of Nature: Environmental Philosophy in the Era of Global Capitalism* (London: Routledge, 2015), p. 2.

علاقة قائمة على الهيمنة، علاقة أخذ بلا عطاء»، علاقة تخريب لا تعمير لتدفق الطبيعة وإيقاعاتها وديناماياتها وقدراتها التجديدية[١٦].

وبعد ذلك يستشهد آرن يوهان فتليزن بما تؤكده تريزا برنان قائلاً:

رأس المال يلعب دور الإله ويعيد توجيه الطبيعة بسرعته الخاصة ومن منظوره الخاص المتمركز حول الذات الفاعلة، إنه يخاطر مخاطرة كبيرة هنا، لأنه يحول المنظومة الطبيعية للطبيعة الكونية، ويعدل من منطق الطبيعة المتأصلة والسلسلة المكانية والزمانية المستمرة ليناسب نفسه، أن يؤسس منطقه الخاص، ولكنه يفعل ذلك بتدمير الأسس الحقيقية، منطق المواد الطبيعية[١٧].

وقد سبق تريزا برنان ومعاصريها رواد آخرون، وكان أشهرهم وأكثرهم تأثيراً هو لويس ممفورد[١٨]؛ فقبل زمن طويل من الانفجار الحالي لدراسات «الاستدامة» والاهتمامات بها، بل وحتى قبل سك مصطلح «استدامة الكوكب»، أفاض لويس ممفورد في شرح نموذجين مثاليين تجاه الطبيعة غير البشرية وفلسفاتهما الكامنة، وهما نموذج الزراعة الذي يقتصر على الحقبة التاريخية السابقة على التصنيع، ونموذج التعدين الذي وصل إلى نضجه الكامل في منتصف القرن التاسع عشر:

فأمّا الزراعة فتخلق توازناً بين الطبيعة البرية وحاجات الإنسان الاجتماعية، إنها تعيد عن قصد ما يأخذه الإنسان من الأرض، والحقل المحروث والبستان المنظم والكرْم المصفوف والخضروات والحبوب والأزهار، كل ذلك أمثلة على الغرض المدروس والنمو المنظم والشكل الجميل. وأمّا التعدين فهو مدمر، فالمنتج المباشر للتعدين هو منتج غير منظم وغير عضوي ولا يمكن تعويضه. أضف إلى ذلك الحقيقة التي مفادها

---

(١٦) المصدر نفسه، ص١٦ ـ ١٧، ورد في:
Teresa Brennan, *Exhausting Modernity: Grounds for a New Economy* (London: Routledge, 2000), p. 131.

(١٧) Vetlesen, Ibid.
ورد في: Brennan, Ibid., p. 131.

(١٨) انظر بشكل خاص:
Lewis Mumford, *The City in History* (London: Harcourt, Brace and World 1961).

أن العمل المستمر في الزراعة يجلب تحسيناً متراكماً للمنظر الطبيعي وتكييفاً أفضل له مع الحاجات البشرية، في حين أن حقول التعدين تنتقل بسرعة من الثروة الوفيرة إلى الاستنزاف، ومن الاستنزاف إلى التصحر، غالباً خلال بضعة أجيال. وهكذا فإن التعدين يمثل صورة الانقطاع البشري، الوجود اليوم والغياب غداً، لذة الثراء والمكسب اليوم، ومرارة الاستنزاف والخسارة غداً[١٩].

ففي عصرنا الذي نعيشه تحت حكم التكنولوجيا المطورة لمنطق تطورها الخاص وقوتها الدافعة الخاصة، نجد أن الأرض كما لاحظ مارتن هايدغر تظهر نفسها باعتبارها منطقة تعدين فحم وتربتها باعتبارها مترسباً معدنياً:

تظهر الأرض الآن باعتبارها منطقة تعدين فحم، والتربة باعتبارها مترسباً معدنياً. فالحقل الذي كان يزرعه الفلاح في الماضي وينظمه يبدو مختلفاً عما كان عليه عندما كان التنظيم مازال يعني التعهد بالرعاية والحفاظ على الشيء. إن عمل الفلاح لا يتحدى تربة الحقل، ففي بذر الحب يضع الفلاح البذرة في الحفاظ على قوى النمو وزيادتها وحمايتها[٢٠].

وهكذا فإن لدينا حجة قوية، ولكن هكذا فعل كل المؤلفين الذين استشهدنا بهم آنفاً، علاوة على مؤلفين كثيرين آخرين لم نذكرهم هنا، وإن كان كثير منهم يحظون بشهرة واسعة وانتشار كبير بين القراء. والحقائق تتحدث عن نفسها، والاستنتاجات مقنعة للغاية، ولكن نادراً ما تظهر أية علامات (أو على الأقل بضع علامات) تشير إلى ما يستحق فحواها وخطورتها من اهتمام. وربما نكون قد تحدثنا في الآونة الأخيرة وكتبنا أكثر مما مضى عن الأخطار المهددة لاستدامة كوكبنا، وكذلك عن آفاق بقائنا الجمعي. ولكن سلوكنا وإنجازاتنا لا تتوافق مع كلامنا، مهما كان مستوى السلطة والتأثير الذي حظي به الكلام. وهذا أيضاً أحد مظاهر «سيولة» الشر. فلا بد لوعينا الجمعي أن يقطع مسافة كبيرة حتى يصل إلى ضميرنا الجمعي، وحتى يُولد فعل جمعي كافٍ. وربما نتحدث ونفكر بطريقة مختلفة عما كنا

---

(١٩) المصدر نفسه، ص٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٢٠) Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology" (1950), <http://simondon.ocular-witness.com/wp-conent/uploads/2008/05/question_concerning_technology.pdf>.

نتحدث ونفكر قبل بضعة عقود، ولكن طريقة حياتنا اليومية وترتيب اختياراتنا لم تتغير تقريباً، بل إن نزعاتها المشؤومة المهلكة قد اكتسبت قوتها الدافعة التي تدعم بقاءها واستمراريتها من داخلها.

بين عامي ١٩٧٥ و١٩٧٦ جمع إلياس كانيتي عدداً من مقالاته التي كتبها عبر حقبة زمنية امتدت إلى ستة وعشرين عاماً، في كتاب بعنوان **ضمير الكلمات**، ويختتم الكتاب بمحاضرة عن مهنة الكتابة ألقاها في كانون الثاني/يناير عام ١٩٧٦ في ميونيخ، وفيها يتصدى للإجابة عن سؤال مؤدّاه: هل هناك في الوضع العالمي الراهن شيء يصلح له الكُتّاب أو الناس الذين كان يُعتقد في الماضي أنهم كُتّاب؟ وحتى يبين إلياس كانيتي نوع الكاتب الذي يقصده استشهد بعبارة لكاتب مجهول قالها في الثالث والعشرين من آب/أغسطس عام ١٩٣٩: «انتهى الأمر، فلو أنني كاتب حقيقي لكان بوسعي أن أمنع الحرب». إن قائل هذه العبارة يؤكد أن الكاتب يكون كاتباً حقيقياً ما دامت كلماته تفرق بين السلامة والكارثة، فما يجعل الكاتب كاتباً حقيقياً هو تأثير كلماته في الواقع المعيش، أو كما يقول إلياس كانيتي: «الرغبة في تحمل المسؤولية عن كل شيء يمكن التعبير عنه بالكلمات، والتكفير عن فشل الكلمات». وحتى لا يترك إلياس كانيتي مجالاً للاستخفاف برأيه باعتباره يشير إلى أحداث خطيرة ولكنها أحداث ماضية لحسن الحظ، فإنه يؤكد أن الخطر لم يفقد أي شيء من أهميته النظرية: «فليس هنالك من كُتّابِ اليوم، ولكن ينبغي علينا أن نرغب بكل جوارحنا في وجود الكُتّاب. ففي عالم لا نخطئ غالباً إذا ما قلنا إنه أعمى العوالم، يكتسب وجود أناس ما زالوا يصرون على إمكانية التغيير أهمية كبرى».

فلا يبدو أن عالمنا يرحب بالكتّاب الحقيقيين بالمعنى الذي حدده إلياس كانيتي، ويبدو أنه محصّن جيداً، لا ضد الكوارث، بل ضد رسلها المنذرين النادرين للغاية، في حين أن أغلبنا نحن سكان العالم المحصن تماماً يتمتع بحماية جيدة ضد الإنصات إلى الأصوات المعدودة الصارخة في بريتها الخاصة، على الأقل ما دام حق الإقامة لم نحرم منه بطريقة فظة، كما سيحدث حتماً في مستقبل ليس ببعيد إذا ما استمرت حالة الصمم المفتعل. وهناك مفكر عظيم آخر من الأزمنة الماضية، وهو آرثر كوستلر، الذي ظل ينذرنا قبيل كارثة أخرى. ففي عام ١٩٣٣، وفي أثناء العامين أو الثلاثة

التالية لها، كان الناس الوحيدون الذين يفهمون جيداً ما حدث في الرايخ الثالث هم بضعة آلاف من اللاجئين، وهي ميزة حكمت عليهم بالبقاء في الجزء المنبوذ الصاخب من كاسندرا. والنتيجة التي توصل إليها آرثر كوستلر كانت خطيرة: «كان عاموس وهوشع وإرميا يتقنون للغاية فن الدعاية، ولكنهم فشلوا في هز الناس وتحذيرهم. ويقال إن صوت كاسندرا قد حطّم الجدران، ولكن حرب طروادة وقعت». ويبدو أننا نحتاج إلى وقوع الكوارث حتى ندرك مجيئها ونقر به. وهذا تفكير مفزع، إذا كان هناك تفكير أصلاً.

واسمح لي الآن أن أنتقل إلى قضية أخرى قد أثرتها وقدمتها بوضوح فائق في أثناء حديثك، ألا وهي قضية «انتفاء الاستجابة الأخلاقية»، وهي ظاهرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بسيولة الشرور المعاصرة، كما أنها تتحمل جزءاً من المسؤولية عن «إسالة الشر وإذابته»، وهذا أمر مرتبط للغاية بمثابرة الشر وقوته الدائمة الآن بقدر ما كانت في المراحل الصلبة السابقة للعصر الحديث، أو ربما بقدر أكبر مما كانت عليه. وليس بوسعي أن أضيف إلا القليل إلى تحليلك الوجيز الشامل الجامع، وربما أذكر نقطة واحدة، وهي أن «انتفاء الاستجابة الأخلاقية» يستهدف التحييد القيمي ويعززه. فالأمور المختلفة الثانوية المهملة diaphora هي أفعال وأفكار خارج التقييم (لاسيما التقييم بالمعنى الديني أو الأخلاقي)، ومن ثم فهي خارج عالم الالتزامات الدينية والأخلاقية. ففي التعامل مع تلك الموضوعات يجري تخدير الوازع الأخلاقي مهما كانت الحمولة الأخلاقية لعواقب الفعل أو الامتناع عن الفعل. وهذا ينطبق على الحاضر بالقدر الذي ينطبق به على الماضي، عندما جرى سك المصطلح واستخدامه في قرارات المجالس الكنسية. ولكنني أرى أن قضية انتفاء الاستجابة قد اكتسبت معنى وتطبيقاً إضافيين. وعلى قمة الإعلان عن الحياد القيمي، يجري فهم الإقصاء/الاستئصال على أساس من انعدام الصلة، بمعنى انعدام الصلة بنتائج الفعل المدروس والعجز عن الإسهام في نجاحه وفشله ومن ثم غياب القيمة الأداتية والاستعمالية.

إن الموضوعات الخارجة عن التقييم الأخلاقي هي في تلك الحالات إهدار للعقلانية الأداتية والحساب العقلاني، ولا يتعلق الأمر باحتقارها ولا كراهيتها بقدر ما يتعلق ببساطة بعدم ملاحظتها أو سقوطها من الحساب. إنها لا توضع في الاعتبار عندما توضع خطط السياسات، إنها توضع في فئة

«الضحايا الجانبيين» للحملات والسياسات، إنها موضوعات لا تحسب آلامها ولا معاناتها في تكاليف العملية، ولا توضع في الحسبان عند تقدير نسبة التكاليف والنتائج. إنها تقع ضحايا للإهمال الناجم عن عدم الاهتمام واللامبالاة، لا ضحايا الكراهية الشديدة غير الواعية ولا الاحتقار ولا العداوة، وإن كانت العداوة تقع بعد وقوع الفعل، ويجري استحضارها في السجال ما أن يجري تحديد الإهمال وإدانته على رؤوس الأشهاد. إن الإقصاء، أو إمكانية الإقصاء وعقوبة الإقصاء، على أساس من عدم النفع إنما يزداد انتشاراً ويكتسب زخماً في الوقت الراهن، وأنا أرى أنه في طريقه إلى أن يصبح الملعب الرئيس للشر، والسلاح الأوسع انتشاراً واستخداماً. وهذا يعني أن الشر السائل ليس ورماً سرطانياً قابلاً للجراحة بحيث يمكن فصله عن النسيج السليم واستئصاله وترك بقية الكيان العضوي الاجتماعي سليماً، بل إنه جزء متوطن من ذلك الكيان العضوي، وهو ضرورة حتمية لبقائه وعمله الطبيعي في شكله الراهن. فربما يمكن تقليم الشر وتشذيبه وتقليصه، ومقاومته وصده متى نلقاه، ولكن لا يمكن استئصاله استئصالاً تاماً. فالشر أصيل في الطريقة المشتركة لوجودنا ـ في ـ العالم، العالم الذي نسكنه ونتشاركه. فالقضاء على الشر، إن كان ذلك أمراً يمكن تصوره، لا يتطلب أقل من مراجعة كاملة وجذرية لطريقة الحياة التي نحياها.

ليونيداس دونسكيس: إن الثالوث غير المقدس للمكونات الأساسية التي يتألف منها الشر السائل (الانتشار، والتحرر من القيود والضوابط، والخصخصة التي تصفها في حديثك بأنها «إسالة الشر») هو قريب جداً مما يمكن أن نسميه طغيان اقتصادٍ لا يمكن فصله عن النزعة اللاشخصية العقلانية التي سأتحدث عنها هنا.

إن الوطن مشكلة مؤلمة لفرد طموح مبدع، ولكن ليس لطغيان الاقتصاد الذي نهون منه على أنه عالم واحد. فهناك كتاب فلسفي عجيب يقف وراء حكاية بريئة، وقد نُشر هذا الكتاب في بداية القرن الثامن عشر، وقد يلقي ضوءاً جديداً على كل هذه المشكلات المتشابكة والمنطق المتناقض للحداثة. وهذا الكتاب هو كتاب برنارد مانديفيل الذي وضعه تحت عنوان **حكاية النحل: رذائل خاصة ومنافع عامة**، وقد صدر الكتاب في طبعتين متتاليتين في عام ١٩١٤ و١٩٢٣. وهذا الكتاب تعود أصوله إلى عام ١٩٠٧ كقصيدة

ساخرة بعنوان **الخلية المتذمرة: الأوغاد يتحولون إلى أمناء**، وقد تحولت القصيدة فيما بعد إلى كتاب عبر إضافة جزء بعنوان «ملاحظات» وأجزاء أخرى. والقصيدة عبارة عن هجوم ظريف بارع على ثلاث رذائل: الاحتيال والرفاهية والكبر، وهي تورد حجة قوية من خلال تصوير خلية النحل كمرآة للمجتمع البشري؛ فمثل المجتمع، تعيش خلية النحل في فساد ورخاء، ولكنها تشعر بالحنين إلى الفضيلة وتستمر في الدعاء من أجل استعادتها، وعندما يُقبل الدعاء يتغير كل شيء بين عشية وضحاها تغيراً جذرياً، حيث لم يعد هناك من رذيلة، ولكن النشاط والرخاء يختفيان، ويحل محلهما الكسل والفقر والملل؛ والأهم أن كل ذلك يحدث لجماعة متزايدة الاضمحلال.

إن جوهر ما أسميه «مفارقة مانديفيل» هو أن الرذيلة الفردية في الأخلاق العالمية يمكن أن تتحول إلى منفعة عامة، في حين أن الفضيلة الفردية لا تزيد بالضرورة من سعادة المجتمع. فلا تعني قدرة المجتمع على الاستفادة من سعينا وراء مصلحتنا أنه بوسعنا أن نستبعد الرذائل الخاصة. إن مانديفيل يحقق شيئاً مشابهاً لرؤية ميكيافيللي: فليس هناك من حقيقة واحدة في الواقع الاجتماعي، ولكل عملة وجهان فيما يتعلق بالتفاعل البشري والحياة الاجتماعية. فليس هنالك من شيء شخصي خلف النظام الأخلاقي والاجتماعي السائد، وليس هنالك من أحد يمكن توجيه اللوم له على عيوب حياتنا ونقائصها. كل ما في الأمر أن غيرتنا وطمعنا يتطابقان بالمصادفة مع رغبات أفراد آخرين وأمنياتهم.

وتصدر المنافع العامة من الرذائل الخاصة مثلما يصدر الخير العام عن واقعيتنا وعقلانيتنا وعيبنا، فليس هناك من شيء يقيني واضح، فالأحمق الطمّاع المجتهد قد يكون أكثر نفعاً للمجتمع من حكيم كسول، وفي هذا يمكننا أن نسمع بوضوح الصوت الباكر للحداثة وما تتسم به من إبهام واحتفاء بالنسبية وشك رافض للحقيقة المطلقة.

إن أصل العناصر الخيالية الواردة في حكاية النحل عند مانديفيل هو «القاموس التاريخي والنقدي» الذي وضعه بيار بيل (Pierre Bayle). إن ما يبديه مانديفيل من نزعة الشك ومناهضة العقلانية والاحتفاء بالنسبية واهتمام بعلم النفس والنزعة الحسية إنما يربطه بالتأثيرات الفرنسية النظرية والفكرية

لكل من بيار بيل وفرانسيس هتشسون (Francis Hutcheson). والمقولة الشهيرة التي قالها سميث تلتقي إلى حدٍّ كبير والمنطق الجوهري الذي تقوم عليه مفارقة مانديفيل: «ليس من خيرية الجزار ولا الخمار ولا الخباز نتوقع عشاءنا، ولكن من اهتمامهم بمصلحتهم الشخصية»[٢١].

هنا يمكننا أن نسمع صرخة ميلاد «النزعة اللاشخصية العقلانية»[٢٢]؛ فالنزعة اللاشخصية والغموض والإبهام وما يسميه ماكس فيبر «القفص الحديدي» هي القوى الجوهرية التي تجعل الحداثة، والرأسمالية على وجه الخصوص، ممقوتة ومكروهة في عيون من يريد استعادة المفقود الأبدي في عالمنا الحديث، أي القدرة على التنبؤ، والوضوح، والأمان، والحماسة السياسية والطفرات الاجتماعية، والحميمية الوجدانية، والأخوة الإنسانية، والإحساس بالجماعة الإنسانية.

بيد أن كل ذلك ليس إلا وجهاً واحداً للعملة؛ فالاحتفاء بالنزعة اللاشخصية العقلانية ورذائلنا الخاصة المتحولة إلى منافع عامة كشف عن الموقف المتعجل غير النقدي للمجتمع ما بعد الشيوعي. ويبدو أن حكاية مانديفيل عن النحل قد كانت حكاية رمزية شبه كاملة لحقبة انتقالية في مجتمع قُمعت فيه الفردية الاقتصادية والأخلاقية زمناً طويلاً، ثم جرى تحريرها بلا طريقة لمقاومة تصوير الذات والعالم المحيط بها باللونين الأبيض والأسود. إن التدمير التدريجي للمجال العام الذي تمتنع السياسة الديمقراطية من دونه لم يكن على بال ولا لسان من احتفوا بالسوق الحرة واليد الخفية باعتبارهما كلمتين مختلفتين للديمقراطية.

وكل هذه القضايا يناقشها جيفري سومرز وتشارلز ولفسون في كتاب بعنوان **تناقضات التقشف: التكاليف الاجتماعية والاقتصادية للنموذج البلطيقي الليبرالي الجديد**، وهو كتاب صدر في أوانه ويتسم بالأهمية والعمق والإثارة والفهم؛ فدول البلطيق ضربتها أزمة اقتصادية بكل آثارها المدمرة، ولذلك مرت بعمليات مشابهة في التعامل مع التحديات نفسها تقريباً، ولكن

---

(٢١) Leonidas Donskis, *Troubled Identity and the Modern World* (London: Palgrave Macmillan, 2009).

(٢٢) Ken Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction* (Berkeley, CA: University of California Press 1993).

استجاباتها لم تكن متماثلة بأي حال؛ ففي حين أن جمهورية لاتفيا حصلت على قرض من صندوق النقد الدولي، رفضت ليتوانيا بشدة أن تفعل ذلك وحظيت باحترام وتقدير لتغلبها على الأزمة من دون مساعدة خارجية. ويجدر بنا هنا أن نلقي نظرة على بعض الآثار الجانبية لسياسة التقشف التي اتبعتها ليتوانيا.

إن الخفض الحاد في الإنفاق العام، مهما كان ضرورياً وحتمياً أفضى إلى تدهور سريع للمجال العام؛ فمع أن المعلقين السياسيين وصانعي القرار الليتوانيين، مثل زملائهم في دول البلطيق الأخرى، غالباً ما أكدوا الحاجة إلى معارضة الدعاية وحرب المعلومات التي تشنها روسيا، فإن إضعاف الصحافة الرفيعة التحقيقية وصغار الناشرين والتربية المدنية وبرامج الترجمة لم يعزز القطاع العام ولا المجتمع المدني في دول البلطيق. فلا شك أن الصحافة التحليلية والتحليل السياسي وقطاعات الثقافة الرفيعة غير التجارية قد عانت بشدة من التقشف؛ فأحد أشد التناقضات والمفارقات التي انطوت عليها سياسات التقشف في دول البلطيق هو الاعتماد المتزايد للغاية من جانب منطقة البلطيق على وسائل الإعلام والمعلومات الروسية. فعلى العكس من الرأي السائد الذي يقول بأن التعافي السريع من تلك الأزمة بأية كلفة سيجعل ليتوانيا أكثر قوة في مواجهة روسيا وانتهاج السياسة الجغرافية العدوانية المتزايدة، فإن المجتمع المدني والتضامن المدني قلّما استفاد من تلك الانخفاضات الحادة في الإنفاق بوجه خاص أو من سياسات التقشف بوجه عام.

ولكن جيفري سومرز وتشارلز ولفسون يذهبان إلى أبعد من ذلك، ويقولان بأن نموذج التقشف في علومنا الاقتصادية والسياسية ما كان له أن يضر بالقطاع العام لو كانت منطقة البلطيق أقل اعتماداً على نموذج الليبرالية الجديدة. إن الإبهام الذي تنطوي عليه السرديات الأساسية لعلوم الاقتصاد والسياسة الحديثة هو إبهام يبلغ من الوضوح ما يُغني عن التأكيد. وقصة التقشف، مثل حكاية النحل، تبدو حكاية مثيرة في مجال الحكمة والفضيلة. ففي تصدير لهذا الكتاب، يقول جيمز جالبريث: «في حين أن حكاية التقشف الممتد هي حكاية بسيطة وغير مقيدة بزمان ولا سياق محددين (حكاية رمزية عن مكافأة الفضيلة)، فإن النسيج المزدان بالرسوم والصور في تلك

الصفحات ما كان له أن ينسج في أي زمان ولا مكان آخر»[٢٣].

وأمّا الحكمة في الأعمال الكلاسيكية في الفكر الاقتصادي، فإنها أكثر أهمية من أي وقت مضى، ذلك لأن الآباء المؤسسين للاشتراكية والليبرالية حذرونا منذ زمن طويل من تجاوزات الحداثة ووجهها المظلم. ويلخص جيفري سومرز وتشارلز ولفسون النسيج التحليلي الثري في خاتمة الكتاب التي تركز على نموذج التقشف الليبرالي الجديد في البلطيق واختلافه عن أوروبا الاجتماعية القائمة على التضامن: «من المثير للدهشة أن كثيراً من الأوروبيين قد شهدوا العودة الواسعة إلى ما وصفه كارل ماركس بأنه «الإفقار»، وتجاهل تحذير آدم سميث بأنه «لا يمكن لأي مجتمع أن يزدهر ولا أن يسعد سعادة حقيقية وغالبيته العظمى فقراء وبؤساء»»[٢٤].

ويرى جيمز جالبريث أن عقيدة التقشف وجدت دول البلطيق مكاناً مثالياً تقريباً لاختبار تجربة اجتماعية خطيرة: «إنه قدر البلدان الصغيرة أن تكون بمثابة النماذج الأصلية التي تصنع على أساسها نماذج أخرى، وساحات قتال، وموضع الأصل للأساطير»[٢٥]. إن نموذج التقشف يتسم بعدم احترام لأي تنظيم ولا أمن عام ولا خير عام، علاوة على حماسته الليبرالية الجديدة نحو نزع الضوابط والقيود. وهو بذلك يختلف عن النموذج الكينزي [نسبة إلى عالم الاقتصاد جون كينز] لتحفيز القطاع العام والإنفاق، كما يختلف عن النموذج الشومبيتري [نسبة إلى عالم الاقتصاد شومبيتر] للابتكار بوصفه لُب الاقتصاد والجسر بين الخاص والعام. وهو بذلك أنتج درجة مخيفة من اللامبالاة بالقطاع العام والتعليم والثقافة. فلا غرابة أن جيفري سومرز وتشارلز ولفسون يقدمان ملحقاً سجالياً لهذا الكتاب يركز على الانهيار المأسوي لسقف مركز تسوّق ماكسيما المملوك لليتوانيا في مدينة ريجا عاصمة لاتفيا في الحادي والعشرين من تشرين الثاني/نوفمبر عام ٢٠١٣. وإليك التلخيص المروّع للقصة: «إن واقعة انهيار سقف مركز تسوّق ماكسيما يكشف عن سمات باعثة على ارتكاب الجريمة ترتبط برأسمالية جديدة

(٢٣) Jeffrey Sommers and Charles Woolfson, eds., *The Contradictions of Austerity: The Socio-Economic Costs of the Neoliberal Baltic Model* (London: Routledge, 2014), p. xv.

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٣٩.

(٢٥) Ibid., p. xv.

تطورت في منطقة البلطيق على إثر انهيار الاتحاد السوفياتي»[٢٦].

فهل كان من الممكن أن تجتنب دول البلطيق هذه التجربة الخطيرة، وربما المدمرة؟ إن فرضية كثيرين ممن أسهموا في هذا الكتاب الذي حرره جيفري سومرز وتشارلز ولفسون هي فرضية واضحة تماماً: إن دول البلطيق كانت مناسبة تماماً لتلك التجربة، نظراً لوجودها في منطقة حدودية بين روسيا وألمانيا (واقترابها من البلدان النوردية)، وعبء تاريخها، وتراثها التاريخي والسياسي المعقد، والتهديدات الوجودية التي تمثلها روسيا لها، والقيم اليسارية المشوهة تماماً، والرفض الأيديولوجي للاشتراكية، وازدواجية تدفق المال إلى الداخل وانتقال الناس إلى الخارج. «فكل دولة من تلك الدول قد تلقت دعماً مالياً كبيراً من تدفق رأس المال الخاص والمساعدة الأوروبية الرسمية. وكل واحدة منها تتعامل مع انخفاض سريع للسكان وهجرة المتعلمين والعمال القادرين على العمل. وفي كل دولة منها، تجاهلت الطبقات السياسية العلامات المنذرة وتقدمت بسرعة وألزمت نفسها بلا رجعة بعقيدة التقشف»[٢٧].

فهل كان بمقدور دول البلطيق أن تأتي بسيناريو بديل للاعتماد على الوصفات الاقتصادية الكلاسيكية للتعافي من الأزمة؟ هل كان لديها أي اختيار آخر في محاولتها للحاق بالاتحاد الأوروبي واجتناب الانضمام إلى رابطة الفاعلين غير المحظوظين في أوروبا الشرقية الذين وجدوا أنفسهم في الجانب الخاسر من اللعبة؟ وتظهر هنا شكوك خطيرة، لأن دول البلطيق كان عليها أن تتعامل مع مشكلة تخلّفها، وكان عليها أن تُعجل من عملية الاندماج بأية كلفة. وترتب على ذلك ما يسميه إريك راينرت ورينر كاتل «اندماج فاشل غير متناظر»، وهما يذهبان إلى أنه «على الرغم من أرقام النمو المذهل في الصادرات والاستثمارات المباشرة الأجنبية، فإن اقتصاديات شرق أوروبا فشلت في تطوير ديناميات شومبترية حقيقية للمنافسة المعيبة»، بكل شروطها المسبقة وآثارها الضمنية لاقتصاد السوق الحر[٢٨].

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٤٩ ـ ١٧٣ خاصة ص١٥٠.

(٢٧) Ibid., p. xv.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٦٤.

وتتردد أصداء فكرة الأَمْركة اللاتينية للاندماج الأوروبي والتخلف لدى ميشيل هدسون، الذي يؤكد أن التخلف البنيوي لجمهورية لاتفيا صنع بالاستقلال. ويجادل ميشيل هدسون الليبراليين الجدد الذين يزعمون بأنه بمقدور التقشف أن يستعيد النمو الاقتصادي للاتفيا. ويرى ميشيل هدسون أن التدهور الاقتصادي بين عامي ٢٠٠٨ و٢٠١٠ كان حاداً، وأن لاتفيا بقيت أكثر دول الاتحاد الأوروبي فقراً وبؤساً بعد رومانيا وبلغاريا[٢٩]. ويؤكد جيفري سومرز وتشارلز ولفسون هذه النقطة في مقدمة الكتاب الذي حرراه وشاركا فيه، ويضيفان إلى موضوع الاندماج عبر التقشف أن ذلك الاندفاع الاقتصادي في دول البلطيق كان نتيجة خالصة لأزمة الصناعة المصرفية في القطاع الخاص، التي كشفت في سياق الكساد العالمي عن التخلف البنيوي العميق لاقتصاداتها. وتلك الحقائق المؤرقة قد جرى حجبها في أثناء الاندفاع إلى اكتشاف صيغة عامة للفرض الناجح لإجراءات التقشف في دول البلطيق[٣٠].

وحتى يمكن اختصار تلك القصة المعقدة، يظهر سؤال مؤداه: هل كان التعافي الاقتصادي في دول البلطيق نجاحاً؟ وهنا يجيب جيمز جالبريث عن هذا السؤال إجابة شافية:

بالطبع تظهر هنا فكرة شائعة مفادها أن النجاح البلطيقي ليس نجاحاً بأي حال؛ فالناتج المحلي الإجمالي المتزايد هو منفعة تقتصر على من تزداد دخولهم الخاصة، وكثير من الناس لا تزداد دخولهم؛ فقد صارت دول البلطيق مجتمعات تعاني من الاستقطاب والتجزؤ وحكم الأقلية وموظفي الحكومة، في حين يعاني بقية الناس من الأجور المنخفضة والخدمات الرديئة وعدم الاستقرار. إنها حكاية حياة تحولت إلى حياة قاسية للغاية، بسبب من الأيديولوجيا وحكم الأقلية والدائنين وخبراء الاقتصاد، بحيث صار كثير من الناس يهجرون بلدانهم، وكثير منهم لا يتوقعون العودة أبداً. فكل الدول الثلاث تعاني من تدهور سكاني سريع، وإذا ما استمر هذا التدهور، فإنه سيحوّل تلك الدول في القريب العاجل إلى جماعات التقاعد التي تعيش على

(٢٩) المصدر نفسه، ص٤٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٣.

التحويلات النقدية حتى الموت[٣١].

وهنا يظهر تحدٍّ وجودي لبلدان البلطيق، لاسيما ليتوانيا ولاتفيا؛ فعلى مدار السنوات العشر الماضية غادر ليتوانيا أكثر من نصف مليون نسمة، أغلبهم من الأفراد المؤهلين والمتعلمين والنشطين والمتمدنين للغاية، وقد انخفض معدل سكانها انخفاضاً حاداً، وهو الآن أقل من ثلاثة ملايين نسمة، وإن كانت تلك الجمهورية المتمردة الأولى للانفصال عن الاتحاد السوفياتي السابق نالت استقلالها عندما كان تعداد سكانها ثلاثة ملايين ونصف المليون نسمة. وما أكثر ما كُتب عن مدى انطباق النموذج العام في القرن العشرين للحراك الاجتماعي في أمة صغيرة يعاني قطاع كبير من أبنائها من الشتات، وإذا ما كان ذلك نتيجة دولة سيئة جديدة تفتقر إلى الكفاءة في مناحي الحياة الحديثة كافة.

فإضافة إلى شيكاغو وإلينوي في الولايات المتحدة الأمريكية، التي وُصفت لزمن طويل من جانب المهاجرين والليتوانيين المحليين على السواء بأنها ليتوانيا أخرى خارج ليتوانيا، فقد صارت مدن في الاتحاد الأوروبي مثل دبلن ولندن ليتوانيات صغيرة جديدة على مدار السنوات الماضية. والكاتب الليتواني ماريوس إيفاسكيفيتشيوس Marius Ivaškevičius كتب مسرحية بعنوان **الطرد** (٢٠١١)، وفيها يصور حياة المهاجرين الاقتصاديين القادمين من ليتوانيا ولاتفيا وغيرهما من البلدان الشرقية الأوروبية، كما يصور عواطفهم ومآسيهم في لندن. وعرض هذه المسرحية في الآونة الأخيرة المخرج المسرحي الليتواني أوسكاراس كورشونوفاس (Oskaras Koršunovas) في كل من مدينة فيلنيوس ومدينة ريجا، حيث صارت عرضاً مثيراً وشهيراً بين تلك الجماعة. إن عرضه كان سردية ليتوانية جديدة، وربما كان سردية بلطيقية جديدة، ملحمة ما بعد حداثية لمجتمع يحاول مواكبة التغير ويعجزه التغير، وأسطورة عظيمة للمتقشفين الجدد كما يشار إليهم في ذلك الكتاب الذي حرره جيفري سومرز وتشارلز ولفسون. وقد تحدث المنظرون الاجتماعيون من قبل عن الطبقة المفتقدة للأمان والاستقرار (كما أوضح جاي ستاندينج وأنت نفسك يا

---

(٣١) Ibid., p. xvi.

باومان). ويظهر الآن المتقشفون بوصفهم القطاع المحلي الذي تحوّل إلى قطاع عالمي من العمل المغترب والإفقار الجماعي[٣٢].

ويبدو أن البلدان الأوروبية الشرقية تمثل حالة من سخرية القدر واكتشاف المنطق الجوهري لرأسمالية القرن التاسع عشر وحقبة ما بعد جمهورية فايمار، وهي حقبة نمو اقتصادي سريع للغاية ودفاع حماسي عن قيم السوق الحرة والرأسمالية، وصَاحَبَها قدرٌ كبير من اللامعيارية وانشطار الجسد الاجتماعي والانقسامات الحادة في المجتمع، ودرجة صادمة من الفساد، وانعدام الثقة، وثقافة الفقر (لنستحضر هنا مصطلح أوسكار لويس الذي يشير إلى الثقة الضعيفة وخداع الذات وعدم الإيمان بالروابط والشبكات الاجتماعية واحتقار المؤسسات، وما إلى ذلك).

ويلخص جيمز جالبريث ذلك من خلال صورة مجازية لصفقة الشيطان في تاريخنا وسياستنا المعجلة:

يا للعجب! افترض أن مفيستوفيليس الذي ظهر في أسطورة فاوست وباع له فاوست روحه قد ظهر لقادة الاستقلال البلطيقي في عام ١٩٩١، وعرض عليهم الصفقة التالية: الاستقلال، الرأسمالية، الحرية، الديمقراطية، تفكيك الاتحاد السوفياتي، الناتو، أوروبا، اليورو. بأي ثمن؟ الثمن الوحيد هو أنه خلال نصف قرن سيكون أهل لاتفيا وليتوانيا وإستونيا بقايا مُسنة في بلدانهم، ومجتمعهم في خرقة بالية، وأبناؤهم في منفى اقتصادي، وبيوتهم مهجورة أو مديونة، واقتصاداتهم وحكوماتهم في تبعية دائمة للنخب الجديدة، المحلية والأجنبية.

فهل كانوا سيقبلون الصفقة؟[٣٣].

فما المشكلة؟ هل هو الشيطان في الاقتصاد وفي السياسة؟ أم العمى الأخلاقي؟ أم عجزنا عن رؤية العالم المحيط بنا إلا عبر عدسات محدبة للذة والربح تختزل البشر إلى إحصاءات وتُلقي بمعاناتهم إلى هوامش الناتج المحلي الإجمالي؟ إنني أعتقد أن كل شيء أقل ميلودراميةً، وأكثر ارتباطاً بالخفة المؤلمة للتغير الدائم.

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٠٧.

(٣٣) Ibid., p. xvii.

لقد أثبت عصرنا ما بعد الحداثي وما بعد الشمولي في منطقة البلطيق أنه قادر على ضغط قرنين من التاريخ الأوروبي المتواصل في عقد واحد من تحول دول البلطيق وغيرها من البلدان في وسط وشرق أوروبا من الاقتصاد المخطط الذي اتسمت به الشيوعية إلى اقتصاد السوق الحر والرأسمالية العالمية. ويبدو أن أوروبا الشرقية قد أصبحت معملاً يمكن فيه قياس سرعة التغير الاجتماعي والتحول الثقافي واختبارهما. واقع الأمر أن بلدان البلطيق ومجتمعاتها تجاوزت بكثير ما نعرفه بوصفه السردية التاريخية الكبرى، أو لنكن أكثر دقة، التاريخ الذي يمكن استشراف مساره والاستفادة من دروسه وعبره؛ بل إن هذه المجتمعات أسرع من التاريخ.

ولكن عندما نضع بعين الاعتبار ما يحدث الآن في روسيا، فالسؤال بسيط تماماً: هل كانت دول البلطيق تمتلك بديلاً في ضغط الأجيال أو تطورات الغرب التي امتدت قرناً من الزمان في عقد أو في عقدين للحاق به، إلا عبر نموذج الليبرالية الجديدة؟ وأنا لستُ مقتنعاً بأنهم كانوا يمتلكون بديلاً. وبالطبع فإن هذه الملاحظة لا تحط من محاسن البديل أو التاريخ المتخيل وأسئلة من قبيل: ماذا كان سيحدث لو أنها كانت تملك هذا البديل أو ذاك؟

لقد دفع أهل البلطيق ثمن التعجيل الضروري والحتمي للتاريخ والتطور، وربما ارتدت بهم البدائل إلى الشرق بدلاً من الغرب، كما نرى الآن بوضوح؛ وهذه هي نهاية المطاف.

زيجمونت باومان: إنني أتفهم جيداً السبب وراء تركيزك الشديد على أزمة ليتوانيا وتجربة الليتوانيين (بالمعنى المزدوج لكلمة «تجربة» باللغة الألمانية: ما وقع لي (Erfahrung)، وكيف أشعر بما وقع لي (Erlebnis)، علاوة على تركيزك على استجاباتهم للتحديات المترتبة على ذلك. إن ليتوانيا هي حقاً حالة خاصة (كأي بلد آخر في واقع الأمر)، ولكن هناك سمات مشتركة على نحو مثير في كثير من الحالات الأخرى، وهذا أمر يدعونا إلى تغيير البحث عن أسبابها إلى ظواهر متجاوزة للخصوصيات المحلية. فمنذ فترة طلب مني محررو مجلة *Eutopia* ـ وهي مجلة شهرية تصدر في إيطاليا، ولكنها أوروبية تماماً في اختيارها للمؤلفين والجمهور ـ أن أعلق على

الذكرى الخامسة والعشرين لسقوط جدار برلين؛ وفي ردي عليهم استعنت بالتجربة/الأزمة البولندية واستجابات البولنديين التي يبدو أنها مشابهة كثيراً إلى ما قد لاحظته أنت في ليتوانيا. ودعني هنا أستشهد ببعض ما ورد في ردي:

في عدد صحيفة *Gazeta Wyborcza* الصادر بتاريخ ٢٤ تشرين الأول/ أكتوبر، وهي صحيفة يومية بارزة في صناعة الرأي في هذا البلد، يتناول محررها الثقافي رومان بالوسكي **Roman Pawłowski** مسألة الحضور المشترك لجيلين ينقسم إليهما البولنديون المعاصرون: «أبناء التحول» و«أبناء الأزمة»؛ فأمّا أبناء التحول فهم الآن في الأربعينيات من عمرهم فما فوق، وقد آمنوا في أوج حماسة التسعينيات من القرن العشرين بأن التعليم والاجتهاد سيحققان حياة كريمة، ولكنهم الآن يكدحون ست عشرة ساعة في اليوم الواحد، وهم بذلك يسمحون للشركات بأن تسيء معاملتهم وتستغلهم من أجل سداد ديونهم وإعالة أسرهم؛ وأمّا جيل أبناء الأزمة فهم الآن في الثلاثينيات من عمرهم، وليس لهم أُسر، وليسوا جديرين ببطاقات الائتمان، ومن ثم ليس عليهم ديون ليسددوها، بل يكدحون في وظائف مهينة ويعيشون في غرف مستأجرة أو يعيشون محشورين في بيوت الوالدين. بيد أن أبناء الجيل الأول، كما يرى رومان بالوسكي، ما زالوا يؤمنون بعظمة الملكية الخاصة على الملكية العامة، وعظمة المصلحة الفردية على المصلحة العامة، وهم يتشككون في الإنفاقات العامة ويرون أنها «إهدار للمال»، وينظرون إلى المستفيدين من الإعانة العامة على أنهم طفيليات عالة على غيرها؛ «فما يهمهم هو راحتهم ومصلحتهم الخاصة، فهم من يدفعون الضرائب ويسهمون في الناتج المحلي الإجمالي». وأما أبناء الجيل الأصغر فيختلفون عنهم، فلا تسيطر عليهم أوهام فيما يتعلق بمزايا الأسواق العالمية، ويرون أن الأمور العامة والمشتركة تحظى بالقدر نفسه من الأهمية التي تتمتع بها الأمور الفردية والخاصة؛ فنمو الناتج المحلي الإجمالي لا يهمهم كثيراً، بل ينصب اهتمامهم على رأس المال الاجتماعي؛ ومع أن موقفهم تجاه العالم هو موقف أناني أيضاً، فإنهم لا يعارضون أبداً مساعدة الأضعف، وهم يعون أنهم قد يحتاجون إلى مساعدة مشابهة.

كما أنني أعتقد أن الشبكة التي يُرجى منها أن تمسك بالوقائع وأسبابها

لا بد أن يُلقى بها على نطاق أوسع من ليتوانيا وبولندا، فهما جيران من الناحية الجغرافية ويقعان جنباً إلى جنب. وقد بدأتُ تعليقاتي لصحيفة *Eutopia* قائلاً: «ثمة شبح يحوم فوق أطلال جدار برلين، إنه شبح اللابديل».

النزعة اللاشخصية، والغموض، والإبهام، وتدمير القطاع العام، والعودة المنتشرة لما أسماه كارل ماركس «الإفقار»، وهذه هي قائمة الشرور التي أشرت إليها في حديثك هي الشرور السائدة في أوروبا بأسرها، إن لم تكن تسود الكوكب بأسره، وهي تلازم عالماً مجرداً من بديل واقعي لنفسه، وهذه القائمة شاملة ودقيقة. ولقد لاحظ كورنيليوس كاستورياديس أن مشكلة مجتمعنا هي أنه توقف عن مساءلة نفسه، ولا تبدو هذه الملاحظة أكثر دقة وإقناعاً من الدقة والوضوح والإقناع الذي تحظى به في وقتنا الراهن.

وهذا لا يعني أننا قد توقفنا عن الشكوى من الحالة المؤسفة لأمورنا الشخصية. إن قلة منا يمكنها التعويل على الهروب من تهديد الإلقاء المتكرر في عالم القسوة غير الإنسانية المقززة لما يحيط بنا من نزعة لاشخصية وفقدان للإحساس وانعدام الشفقة كما يظهر في كتاباتك عن الأحوال التي نعيشها. ولو أردنا أن نسجل كل المظالم (بداية من الأنين، ومروراً بالتذمر، ووصولاً إلى المواجهة العنيفة)، تلك المظالم المسموعة بفضل الكثرة غير المسبوقة لوسائل البث التي تتمتع بكفاءة غير مسبوقة، فإننا سنحتاج إلى إمداد لانهائي من قوائم المظلوميات التي يقال إنها كانت جوهرية في التعجيل بالثورة الفرنسية التي اندلعت عام ١٧٨٩. فأشكال الاستياء والسخط متعددة، وتتعدد أسبابها الصحيحة والمقنعة في الغالب الأعم، وهي من أبرز سمات الحال العام وحديث المدينة الدائم والمتصل.

ولكن معنى ذلك أن هناك عدم جدوى سياسية من السخط والاحتجاجات؛ فقد كان السخط والاحتجاجات في يوم من الأيام أسلحة قوية للفعل السياسي الجمعي وتوكيد الذات والتغيير، وأمّا الآن فقد جرى تدويرها وتحويلها إلى المواد الأساسية التي تسهل دوران عجلة الاقتصاد الاستهلاكي. إن آثار التعذيب الذي يتسم به مجتمعنا الاستهلاكي ما بعد الليبرالي إنما يعانيها الإنسان معاناة فردية، ويشكو منها شكوى فردية، ويئن منها أنيناً فردياً، ويبحث عن خلاص فردي شخصي خاص. إن سلسلة

المحن والشدائد التي يجري إدراكها ومعاناتها باعتبارها مصائب شخصية إنما تأخذ الشكل الذي وُصف على أفضل وجه بأنه التجلي «الانفجاري» أو «الكارنفالي» للتضامن الذي يتنافس فيه المتنافسون، إنه تجلٍّ لتحالفات عابرة لمصالح متناقضة ومتنافسة، ومقاومة للامتزاج والاندماج في حركات سياسية مستمرة تتسلح بالرؤى الجمعية للإصلاح وببرنامج متماسك للفعل الجمعي الموحد؛ فيجري تعليق مؤقت لاختلافات المصالح أو تجاهلها، ذلك لأن المحاولات التي تهدف إلى المواجهة المباشرة، فضلاً عن التفاوض الجاد، إنما تفضي إلى الخلاف والشجار والانهيار.

إننا إزاء منافسة تجارية بين مواد لاصقة تعرض نفسها باعتبارها مواد مضمونة للربط بين تحالفات هشة وانشطارية ونفعية بطريقة مزمنة، وغالباً ما ينتصر في هذه المنافسة عامل مشترك، ألا وهو الاهتمام الاستهلاكي المعهود بمزيد من المال لمزيد من المشتريات، إنه الدعاء السري المقدس للاستهلاك المتصاعد الذي صار إلى وصفة عالمية للسعادة والرضا بالحياة، بل والفلسفة المهيمنة للزمن الراهن، نزعة تحظى بأوفر حظ من التأييد الأوسع العابر للطبقات والثقافات. إن الاقتصاد الاستهلاكي، والذهنية الاستهلاكية الصادرة عنه، يخرج سليماً وقوياً من الانفجارات الدورية الكارنفالية للسخط المحيط الذي تكثف في غضب عام، بل إنه يخرج من تلك الانفجارات وقد اكتسب مزيداً من القوة والتمكين. وقد بيّن ميخائيل باختين منذ زمن طويل أن إحدى وظائف الكارنفال، وربما الوظيفة الكبرى، هي علاج الوضع العليل القائم، فالكارنفالات بمثابة صمامات أمان تسمح بالتنفيس الدوري عن السخط المكتوم على ما يعد «الساحة العامة» وتأثيرها في القدرات الفردية، ومن ثم فهي تعين المشاركين على العودة إلى العادة اليومية المزعجة التعجيزية وهم يتمتعون باحتياطيات وفيرة من القدرة على التحمل. إن كارنفالات السخط العام ومظاهر التمرد تؤدي وظيفة النسخة الاجتماعية السياسية للمنتجعات الصحية التي يحتاج النظام السياسي إلى زيارتها بانتظام حتى يطهر نفسه فترة ما من السوائل السامة التي تولدها وتخزنها الصعاب الناجمة عن المنافسة المتواصلة وما تستدعي من تنافس وتدريبات التفوق على الخصم، وحتى يطهر نفسه من مخاوف الذل والامتهان والإقصاء التي تفرزها حتماً.

ويستمد الاقتصاد الاستهلاكي العون والدعم من هيمنة فلسفة «الصحة»،

علماً بأن الصحة في هذه الأيام لا تعني كبح الرغبات الآثمة للجسد، بل تعني العيش بصحة جيدة[٣٤]. «لقد صارت الصحة اليوم مطلباً أخلاقياً يجري تذكيرنا به دوماً بلا ملل ولا كلل». بل إن «العنصر الأيديولوجي لصحة الجسد ظاهر جداً في الأفراد الذين يخفقون في العناية بأجسادهم، حيث يجري شيطنتهم باعتبارهم أناساً كسالى وواهنين وأصحاب إرادة ضعيفة. . . وعندما تصبح الصحة أيديولوجيا يتحول الفشل في الالتزام بها إلى وصمة عار»[٣٥]. فليس هناك من أيديولوجيا كاملة من دون تحديد وشيطنة الكافرين بها وهراطقتها ومنتقصيها ومخربيها، وفي اجتماعهم وحده يشكلون شبكة من الأوعية الشعرية الجوانية التي تربطهم[٣٦]. والأوعية الشعرية تخترق الكائن العضوي بأسره وتشربه وتشبعه، فهي رفيعة إلى درجة أن خلايا الدم لا يمكنها إلا أن تمر عبرها في صف منتظم». ويمكننا القول بأن الشر في صورته «السائلة» إنما يملأ شبكة الأوعية الشعرية لمجتمع المستهلكين المتمركزين حول أنفسهم والخاضعين للنزعة الفردية والمهووسين بصحة الجسد، على غرار المدينة الفاضلة في **«دير تيليم»** للكاتب الفرنسي فرانسوا رابيليه. ولكن يمكننا أيضاً القول بأن السائل الذي يملأ الأوعية الشعرية لذلك المجتمع وتوصله تلك الأوعية إلى ذلك المجتمع هو سائل يولد آثار ابيضاض الدم أو اللوكيميا بدلاً من التوزيع الطبيعي للدم.

ويرى أهل الطب أن «المصابين باللوكيميا يفرزون خلايا دم بيضاء غير طبيعية، وأن هذه الخلايا تتراكم في مخ العظم وتمنع إفراز خلايا دم أخرى مهمة. وأغلب المشكلات المرتبطة باللوكيميا تعود إلى نقص الخلايا الطبيعية في الدم وليس إلى خلايا اللوكيميا نفسها. . . . فخلايا اللوكيميا يمكن أن تتجمع في كثير من الأنسجة والأعضاء، مثل السبيل الهضمي والكلى والرئتين والعقد اللمفية وغيرها من أجزاء الجسم، بما في ذلك العينان والمخ والخصيتان». والسمة الخبيثة التي تتسم بها اللوكيميا تكمن في إخفاء مساراتها حتى تدمير الوظيفة الطبيعية لتوزيع الدم (وظيفة توزيع الدم المؤكسد

(٣٤) Carl Cederström and Andre Spicer, *The Wellness Syndrome* (Cambridge, UK: Polity, 2015), p. 1.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٣ ـ ٤.

(٣٦) <http://learn.fi.edu/learn/heart/vessels/capillaries.html>.

من الشرايين إلى أنسجة الجسم وإعادة توزيع الدم المنزوع الأكسجين من الأنسجة إلى الأوعية)[٣٧]. «وعندما تظهر الأعراض، فإنها تكون معتدلة في بداية الأمر، وتتفاقم تدريجياً، ولكن في بعض الأحيان لا تتفاقم إلا بعد سنوات عدة من التشخيص الأولي»[٣٨].

والأدهى من ذلك أنه مادامت الأعراض المعتدلة تبقى خفيفة وتعجز عن التحول (غير الملحوظ) إلى قهر أو إدمان يجري إدراكه ومعايشته على أنه سلوك مكتسب ومتحسن للغاية، فإن تلك الأعراض المعتدلة يمكن أن تبدو ممتعة بوضوح، وتمزج الجاذبية الحسية المشبعة الممتعة بالإحساس المغتر بالواجب المتقن أيما إتقان (الواجب المتمركز حول الذات، والذي يجري رفعه إلى منزلة الواجب الاجتماعي، بل والإنساني). «فهناك صعود مذهل لما يمكن أن نسميه الأخلاقيات البيولوجية (وأخلاقيات المشاعر والعواطف)، التي تحتفي بالقاعدة التالية: «إن الشخص الذي يشعر بأنه صحيح صحة جيدة (وسعيد) هو شخص جيد، والشخص الذي يشعر أنه بصحة سيئة هو شخص سيئ»»[٣٩].

إن ما يضع الشر ويُبقي عليه في ذلك الوضع السائل (الشعيري، واللوكيمي في نهاية المطاف) هو «الفردنة»، بمعنى خصخصة الاهتمامات والالتزامات المستمدة من تحديات الوجود الإنساني:

وهذا يؤدي إلى شكل من الحكم ينظر إليه منذ توماس هوبز على الأقل بأنه لم يعد ممكناً، وهو حكم لا يستمد شرعيته من الوعد بالحماية والأمن؛ فعلى العكس من الحكم القديم لسيادة تتطلب الطاعة في مقابل الحماية، يعيش حكم الليبرالية الجديدة بالأساس عبر انعدام الأمن الاجتماعي، عبر تنظيم الحد الأدنى من الأمان وزيادة عدم الاستقرار في آنٍ معاً. وفي أثناء تفكيك وإعادة تشكيل دولة الرفاه والحقوق المرتبطة بها، يجري تأسيس حكم على أكبر قدر ممكن من انعدام الأمن، ويعزز ذلك الادعاء بغياب البدائل[٤٠].

(٣٧) <http://www.medicinenet.com/script/main/art.asp?articlekey=2622>.

(٣٨) <http://nihseniorhealth.gov/leukemia/symptomsanddiagnosis/01.html>.

(٣٩) Alenka Zupancic, *The Odd One In* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008), p. 5.

(٤٠) Isabell Lorey, *State of Insecurity: Government of the Precarious*, translated by Aileen Derieg; with a Foreword by Judith Butler (London: Verso, 2015), p. 2.

وبسبب هذا التحول المشؤوم في استراتيجية السيادة والحكم، لم تعد سيولة الشر بحاجة إلى الشرعية، بل أصبحت وضعاً يشكلنا جميعاً، ووضعاً وقعنا فيه جميعاً، ونشترك جميعاً في إعادة إنتاجه الدائم. ففي المجتمع الذي يخضع تماماً للفردنة (بالمعنى الذي حددناه هنا)، تصبح إعادة إنتاج «الشر السائل» مهمة نؤديها معاً كأفراد على طريقة «افعلها بنفسك»، مع اختزال دور الحكومات إلى مساعدتنا في القيام بهذه المهمة ودعمنا وإجبارنا على القيام بهذه المهمة والقيام بها كما ينبغي. «إن الدولة تحصر دورها إلى حد كبير في خطابات وممارسات الحراسة الشرطية والعسكرية، والتي تعتمد إلى حد كبير على السيطرة الانضباطية وأساليب المراقبة. وكلما جرى تقليل سبل الأمان الاجتماعية إلى الحد الأدنى، وكلما زادت سياسة عدم الاستقرار والأمان، اشتدت المعركة من أجل زيادة الأمن الداخلي إلى أقصاه»[41].

باختصار، هناك شروط مسبقة للسيولة الراهنة التي يتسم بها الشر، وهي الانتشار العام للأوعية الشعيرية الموصلة للشر وكثافة شبكتها، وهذه الشروط ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطبيع الراهن الذي تدعمه الحكومات لعدم الأمن الاجتماعي/الوجودي؛ «فثمة شعور بعدم الاستقرار وعدم الأمن، في العمل، وفي الأمور المالية، وفي الثقافة بوجه عام، شعور بالتعليق الذي يبدو أنه يشبه أحد قوانين الطبيعة لا شيئاً من صنع البشر»[42]. «وهذه الحالة من فقدان الأمان تضرب في أعماق مخاوفنا ورغباتنا، مثلما يقوم العصاب على اللاوعي ويشوهه، وهي تستمد بقاءها بصورة مفتعلة، في حين يجري تقديمها على أنها حالة لا يمكن اجتنابها، كأنها قدر مقدر». وفي ظل تلك الظروف، فإن الاستعانة بالاستمرار في الطفو يتطلب «فردية الغرق أو السباحة»[43]. وتحرص المصالح السياسية والتجارية حرصاً شديداً على الاستفادة من تلك الظروف. والاستسلام شبه الكامل لوقت المرء وطاقته (وربما مقاصد الحياة بأسرها) يمكن تحليته، وجعله مغوياً، وعرضه للاستهلاك من خلال تصويره على أنه فعل التحرر التام.

---

(٤١) المصدر نفسه، ص٦٤.

(٤٢) Ivor Southwood, *Non-stop Inertia* (New York: Zero Books, 2011), p. 3.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٣٧.

الفصل الثاني

من عالم فرانز كافكا إلى عالم جورج أورويل؟ الحرب هي السلام، والسلام هو الحرب

يستحوذ الصراع بين روسيا وأوكرانيا على الاهتمام العام في الاتحاد الأوروبي، ولكنني سأتناول هذه المأساة من زاوية مختلفة إلى حدٍّ ما عن الرؤية التي يقدمها أغلب المحللين. وقبل أن أتحدث عن عالم البُوتينية [نسبةً إلى فلاديمير بوتين] والعدوانية الجديدة المشابهة لما صوره جورج أورويل في أعماله، سأحاول أن أكشف الدور الفظيع للنخبة الثقافية وخبراء العلاقات العامة.

إن القوة الطاغية للاستغلال، لاسيما استغلال الرأي العام والصور النمطية الثقافية، وتداعياتها السياسية والأخلاقية، إنما يكشفها جيداً فيلم أسهم في نقد الأبنية السياسية المهيمنة، وأقصد بذلك فيلم **ذيل الكلب** **Wag the Dog** للمخرج باري لڤينسون Barry Levinson. ويحكي الفيلم قصة المخرج ستانلي موتس، ومدير العلاقات العامة كونراد برين اللذين يفترض أنهما سينقذان البيت الأبيض عندما يواجه الرئيس فضيحة جنسية مدوية.

هذان الدوران يلعبهما الثنائي داستين هوفمان Dustin Hoffman وروبرت دي نيرو Robert de Niro، وهما يكشفان ببراعة عن عالم أناس موهوبين، ولكنهم منفصلون عن الأخلاق والقيمة. بيد أن تصوير العقل الأداتي والأخلاقيات الأداتية ليست الميزة الوحيدة لهذا الفيلم العظيم؛ فهذا الفيلم يعود إنتاجه إلى عام ١٩٩٧، وهو يدور حول حملة عسكرية في يوغوسلافيا (وإن كان الفيلم يذكر ألبانيا) في أثناء ذروة الفضيحة الجنسية التي طالت بيل كلينتون ومونيكا لوينسكي. ومن الحماقة الحقيقية الادعاء بأن الحرب في يوغوسلافيا كانت مطلوبة بسبب السياسة المحلية الأمريكية وكوسيلة لكتمان

الفضيحة؛ فربما كانت تراود أوروبا الغربية المناصرة للسلام رغبة في الحرب تفوق رغبة أمريكا المناصرة للحرب والتدخل العسكري؛ فالولايات المتحدة الأمريكية كانت العصا السحرية التي استُخدمت لحل المشكلة.

ويولّد الفيلم انطباعاً مهماً بسبب تـأكيده على شيء آخر، وهو أنه من الممكن فبركة حرب ما، ومن الممكن تضليل الرأي العام وإقناعه بأن الحرب ضرورية، بل ومرغوب فيها للغاية؛ فما عليك إلا أن تفتعل أزمة، وأن تضحي ببضع عشرات من الأرواح البريئة قرباناً سياسياً، وأن تزيد من إحساس الناس بعدم الأمان، وعندئذٍ، بين عشية وضحاها، وفي لمح البصر، سيرغب كل واحد من الناس في يد مسيطرة ثابتة، وفي لغة بلاغية خشنة، بل وربما في شن الحرب.

واقع الأمر أن الفيلم تنبأ بأمر أكثر خطورة وفظاعة مما استطاع أن يعبر عنه ويجري على ألسنة الشخصيات في حواراتها ومونولوجاتها؛ ففي العالم الحديث يمكن التلاعب بالعقول عن طريق الدعاية السياسية وافتعال احتياجات الناس ومعايير السعادة عندهم، بل والصناعة المزيفة لأبطال عصرنا والتحكم في خيال الجماهير عبر قصص النجاح التي تفيض بالمدح والثناء. وهذه القدرات تستدعي التأمل في فكرة الشمولية «الناعمة»، وهي شكلٌ محكم من التلاعب بالوعي والخيال، يرتدي عباءة الديمقراطية الليبرالية ويمكِّن من الاستعباد والسيطرة حتى على نُقّادها.

ولكن هل كل هذه الأشكال والطرق من التلاعب بالعقول وغسل الدماغ والتدجين يمكن أن تستخدمها الأنظمة الديكتاتورية والأنظمة الإجرامية والدول المحتالة بطريقة أكثر نجاحاً من الديمقراطيات وما تمتلكه من أساليب التسويق والدعاية وأجهزتها؟ واقع الأمر أن فيلم **ذيل الكلب**، مثل غيره من الأفلام السينماتوغرافية، إنما يقوم على افتراض تلاعب لانهائي بالعقول، باعتبارها أثراً جانبياً للديمقراطية الجماهيرية. وهو بذلك لم يستوعب أن الأنظمة العسكرية يمكن أن تحقق نجاحاً في هذا الأمر بما يفوق خصومها الديمقراطيين. واقع الأمر أنه آن للغرب أن يفيق ويرى العالم على حقيقته؛ فنحن نشهد عودة نشطة جديدة لشمولية حقيقية في روسيا، وليس مجرد شمولية ناعمة أو متخيلة. فصناعة الرأي العام تجري على أشدها، والكراهية

لأوكرانيا جرى صناعتها وفق الحاجة إلى وجود عدو؛ فحديث روسيا عن «الفاشيين» في أوكرانيا إنما هو مصطلح يصف مستخدميه على أكمل وجه، فكلما تحدثت الدعاية الروسية عن الفاشية الأوكرانية، اتضحت أوجه الشبه بين روسيا نفسها وألمانيا النازية، مع كل كراهيتها لطريقة التعامل مع الواقع والأكاذيب المضللة والدعاية المغرضة على طريقة النازي غوبلز.

لقد صارت رواية جورج أورويل **١٩٨٤** ومفرداتها أشد صلة بواقعنا من أي وقت مضى، وذلك بسبب انزلاق روسيا إلى التوحش والفاشية بسرعة وشدة مذهلتين؛ فقد دارت في الرواية سلسلة من مشاهد التحقيق بين أوبراين وونستون سميث، وهي تشير ضمنياً إلى الشيوعيين والنازيين على أنهم أسلاف أوقيانيا الذين كانوا يدافعون عن أيديولوجيا، ولكنهم سمحوا لضحاياهم بأن يصبحوا شهداء. هذه المشاهد تبدو الآن أفضل دعوة للاستيقاظ؛ فالبوتنية دخلت مرحلة الحرب والإرهاب، كما أن الأحاديث الجديدة للأخ الكبير، وفعاليات «دقيقتي الكراهية»، (Two minutes Hate) والبيادة العسكرية (Jackboot) التي تدوس وجوه البشر وتذلهم من أجل سلطة غير محدودة، صارت واقعاً معيشاً.

إنها فاشية بلا أيديولوجيا حقيقية، ذلك لأن مجموعة الأدوات المستخدمة في رفع معنويات مجرميها وإرهابييها تتألف من ديباجات عفا عليها الزمن، وشعارات قديمة جرى إعادة تدويرها واستعادتها في الغالب من الفاشية الإيطالية والفاشية المَجَرِية، مع بعض المكونات الصربية من زمن سلوبودان مليسوفيتش، مع بعض التوابل النازية. فالأفكار المرتبطة بالسعي إلى استرداد الأرض، والحاجة إلى توحيد الأمة المفككة، وانقلاب العالم ضد أهل التقوى، وضرورة الدفاع عن التاريخ من أجل إعادة تمثيله وإحيائه، كل هذه الأفكار هي أشباح وأطياف لفاشية القرن العشرين. وتكمن مأساة روسيا في أن أهلها يقعون فريسة لخبراء الكرملين وخبراء الدعاية والعلاقات العامة وقدرتهم على خلق واقع افتراضي وتليفزيوني فوقي يخفي الواقع الحقيقي عن الجماهير. وهكذا فإن أوكرانيا في عيون الخلفاء الروس الذين ساروا على نهج النازي غوبلز، مثل فلاديسلاف سوركوف Vladislav Surkov، قد أصبحت ما كانت تمثله ألبانيا في عيون باري لڤينسون وفيلمه، أي إنها صارت جزءاً من واقع افتراضي جرى افتعاله من أجل سياسات محلية.

والمضحك أن الاستخدام المفرط والمهووس لمصطلح «الفاشية» يبدو شكلاً من أشكال التناقض المعرفي في الفاشية الروحية، بمعنى إسراع روسيا إلى استخدام اسمها أو لقبها لتصف به عدوها، وهكذا يمكن الإلقاء باللائمة على العدو وتبرئة الذات.

هل هذا شتاء السخط؟ إننا نعلم أن «**شتاء السخط**» هو عنوان رواية لجون شتاينبك صدرت عام ١٩٦١. والعنوان فيه إشارة إلى البيت الأول والثاني من مسرحية وليام شكسبير **ريتشارد الثالث**: «والآن هو شتاء سخطنا/ الذي صار مجيداً بفضل شمس مدينة يورك». فهل نحن في شتاء سخطنا الآن؟

زيجمونت باومان: أنت ترى أن روسيا التي يحكمها بوتين تخلو من الأيديولوجيا. واقع الأمر أنها تجسد ما جاء في رواية جورج أورويل إلى حد كبير: «البيادة العسكرية التي تدوس وجوه البشر وتذلهم»، والقوة من أجل القوة. وتبدو إشارتك إلى جورج أورويل مناسبة، وإنها لمصادفة أن ألينا لدنڤا Alena Ledeneva في جامعة لندن كولدج قد أسهبت في شرح أسباب الربط في تدوينة لها بالأمس:

ميراث واحد يجمع بين أغلب الناجين من الأنظمة السياسية القمعية هو ما أسماه جورج أورويل «ازداوجية التفكير»، وهو مراوغة بالتفكير بعبارات تقلب الحقيقة، وقد وصف ذلك يوري ليڤادا Yury Levada وألِكْسندر زينوفيف Alexander Zinoviev بأنه سمة أساسية يتسم بها «الإنسان السوفياتي»؛ ففي ظل الاشتراكية الماضية، وعندما كانت النخبة الحالية في روسيا وأوكرانيا تكبر، كان لا يهم آنذاك إذا ما كان الناس يؤمنون بالرسائل الأيديولوجية الرسمية أم لا، وبدلاً من ذلك أصبحت العلاقة بالسردية الرسمية تقوم على استراتيجيات معقدة من الدعم المفتعل، وعلى ممارسات «غير رسمية».

ولكنها تضيف أن «الرؤيتين المتعارضتين» لروسيا، التي يقول بها الغرب وتلك التي تظهر رسمياً في روسيا، وهي رؤية شعبية منتشرة، «إنما تمثلان موضوعاً ونقيض الموضوع يتعايشان جنباً إلى جنب بلا إمكانية لتوليد مركب توليفي، ولكن من دون شك في حقيقتهما». وتكمن المشكلة في أن الرؤى الحدية لا تساعد التعامل مع التعقيدات القائمة. وذلك الموقف لا يساعدنا

على إيجاد «حل فعال» للمواجهة الروسية الأوكرانية الراهنة، ولا يساعد الغرب على مساعدة روسيا وأوكرانيا على إيجاد حل وتطبيقه.

وتوضح ألينا لدنڤا أن تعامل الولايات المتحدة مع روسيا يعكس مخاوف تقليدية، بل ومخاوف مرضية، تقوم على فهم غير كافٍ للبلد، ويعود ذلك في جانب منه إلى أن روسيا لم تعد في بؤرة اهتمام السياسة الخارجية الأمريكية، بل ربما يقوم تعامل الولايات المتحدة مع أوكرانيا على فهم أقل لهذا البلد. فإذا كان للغرب أن يساعد في حل هذه المشكلة، فعليه، لاسيما الولايات المتحدة، أن يكون على وعي بتعقيد للموقف يفوق إلى حدٍّ كبير ما يمكن استيعابه أو عرضه في صور متعارضة تنفي الواحدة منها الأخرى:

فمن الممكن تعريف الغموض الذي يكتنف النخبة الأوكرانية على أنه غموض لازم، فهم أفراد يتحدثون الروسية، ويتلقون تعليماً روسياً، ويفكرون بطريقة روسية، ويحاربون خلفيتهم (Background) بأنفسهم؛ وعلى أنه غموض وظيفي، فهم ينتقدون ويهاجمون نظاماً كانوا هم أنفسهم جزءاً أساسياً منه؛ وعلى أنه غموض معياري، فهم يلتزمون بقيم ديمقراطية تناقض سلوكهم السياسي[(١)].

وقد أضافت ألينا لدنڤا إلى هذه الملاحظة بضع ملاحظات أخرى على القدر نفسه من الدقة والأهمية، ومع ذلك فإنها تشعر بأنها مازالت تحتاج إلى تعضيد استنتاجاتها، معترفةً بأن الموقف في أوكرانيا ربما يستوعبه على أكمل وجه أحد خبراء السياسة الجغرافية، أو أحد الباحثين في (انعدام) شرعية السلطة، أو أحد المتخصصين في وصف التمرد على السلطة بين الأقوام البشرية، أو أحد المحللين لدعاية الحروب في وسائل الإعلام، أو معالج نفسي من الصدمات النفسية، أو عالم نفس متخصص في حالات الخوف المرضي وعلاقات الحب والكراهية. وتقر ألينا لدنڤا أنها تفتقر إلى هذه التخصصات، وأنا أقر معها بأنني أفتقر إليها بالقدر نفسه. فاسمح لي أن أترك مهمة فك العقدة الروسية الأوكرانية المستعصية لمن هم أدرى مني بها، إلى تلك التخصصات التي أعترف بأنني أفتقر إليها ولا يمكنني أن أمتلك

(١) رسالة خاصة من ألينا لدنڤا (Alena Ledeneva). انظر أيضاً:

<http://www.russia-direct-org/qa/russia-you-cant-beat-sistema>.

ناصيتها في وقت قصير. واسمح لي بأن أنتقل على الفور إلى المنطقة التي أشعر فيها بمزيد من الثقة، وهي قضية مهمة للغاية أثرتها في حديثك، إنها التلاعب بالعقول عن طريق الدعاية السياسية، وصناعة حاجات الناس ومعايير السعادة عندهم، بل وصناعة أبطال عصرنا والتحكم في خيال الجماهير عبر سير الحياة وقصص النجاح التي تفيض بالمدح والثناء. وأريد تحديداً أن أنتقل إلى سؤالك الذي أثرته في حديثك وعلاقته بهذه القضية: هل كل هذه الأشكال والطرق من التلاعب بالعقول وغسل الدماغ والتدجين يمكن أن تستخدمها الأنظمة الديكتاتورية والأنظمة الإجرامية والدول المحتالة بطريقة أكثر نجاحاً من الديمقراطيات وما تمتلكه من أساليب التسويق والدعاية وأجهزتها؟

إنني لا أرى في الإجابة عن هذا السؤال أن الاختيار يقع بين الإثبات أو النفي؛ ذلك لأن طبيعة التلاعب نفسه، وليس فقط فاعلية وفرص نجاحه، إنما تختلف بشدة بين المنظومتين الديكتاتورية والديمقراطية. وهو الفرق بين القوة الخشنة والقوة الناعمة. والقوة الخشنة هي قوة الإكراه والقسر، وهي تقوم على تقليص الاختيارات المتاحة وزيادة العراقيل أمام الاختيارات غير المرغوبة واستخدام القوة وتهديدها. وفي النظم الديمقراطية، تكون القوة الخشنة من نصيب المهمشين الذين من غير المتوقع أن يستجيبوا للإغراءات؛ ذلك لأن الإغراءات هي السمة المميزة لاستراتيجية السيطرة التي تمارسها القوة الناعمة. وأمّا في النظم الديكتاتورية، يبقى استخدام القوة هو المكون الأساسي لاستراتيجية السيطرة. وهذا الفرق، عندما يجري تطبيقه على النسخة المحدثة من رواية ١٩٨٤، فإنه يتجلى في المغالبة التي يمارسها كل طاغية وديكتاتور ومستبد من أجل احتكار قنوات الإعلام التي تمتلكها الدولة وتشرف عليها وتديرها، ومن أجل إسكات الأصوات المعارضة واضطهاد أصحابها، وبوجه عام من أجل زيادة التكاليف الشخصية للمعارضة إلى مستوى يدفع المواطنين ويجبرهم على استبطان ممارسة الرقابة الذاتية وازدواجية الكلام (كلام للمناسبات والأماكن الخاصة وكلام آخر للمناسبات والأماكن العامة). وأمّا النظم الديمقراطية فتحبذ «القوة الناعمة» للسيطرة الأقل كلفة إلى حد كبير، وهي قوة الإغراء والإغواء التي يراها أغلب المواطنين وسيلة عارضة للقهر (حيث يستبعد القهر الاقتصادي من الحسابات

باعتباره حقيقة واقعة دائمة لا جدال فيها). وهذا التفضيل يبقى على أفق بعيد، باعتباره مشكلة «قانون ونظام» يستهدفهم «هم» لا «نحن»، وهو قهر ضروري لتعجيز قدرتهم المزعجة، بينما يجري التأكيد على حريتنا وحقوقنا. وبمساعدة ضخمة من وسائل الإعلام والأسواق الاستهلاكية، تتمكن الديمقراطية من تحويل السخط الاجتماعي (الفردي والشخصي والخصوصي) من خسارة إلى مكسب، من قوة مزعجة مضادة للنظام إلى مورد، وإلى معونة وفيرة تدفع للأمام. وليس مصادفة أن الديمقراطية ترتبط في الغرب بالاقتصاد الرأسمالي والثقافة الاستهلاكية، وربما نقول إن الديمقراطية قد حقّقت ما كان يحلم به كل بنّائي النظام في كل الأزمان بتحقيقه، ونادراً ما حققوه. وأمّا نحن فنتمنى أن نفعل ما يجب علينا أن نفعل. فالديمقراطية في ممارستها الحالية أقرب إلى العالم الخيالي الذي صوره ألدوس هكسلي منها إلى العالم الذي صوره جورج أورويل، أو إنها تحقق آثار عالم جورج أورويل بتوظيف وسائل عالم ألدوس هكسلي، ومن ثم تتخلص من الحاجة إلى وزارة الحقيقة [الكذب] ووزارة المحبة [القمع].

فمن الصعب تحديد المنظومة السياسية الاجتماعية التي تفوق غيرها في التلاعب بعقول مواطنيها وسلوكياتهم؛ فليس لإحداهما أن تستغني عن التلاعب بالعقول، لأن جوهر النظام، أي نظام، والنظام في حد ذاته، هو توظيف للاحتمالات، ولا يمكن أن يكون غير ذلك. وفي حال النظم الاجتماعية فهو توظيف لاحتمالات الاختيارات السلوكية البشرية، والاستبداد الديكتاتوري، على قمة وحشيته اللاإنسانية، يولد صراعات لا يقدر على حلها ولا التواؤم معها، والتي تؤدي على المدى البعيد إلى انهياره. وليس بوسعه أن يستوعب ولا أن ينزع سلاح التطوع البشري الصلب الذي لا يُقهر. ولهذا السبب يبدو أن الديمقراطية تتبع المثل الشعبي الإنكليزي الذي يقول: «إذا لم يكن بوسعك أن تهزمهم فانضم إليهم». فالمنظومة الشمولية لا تدمر نفسها حتى الموت بالطريقة الشمولية في حرب لا طائل منها ضد الحرية الإنسانية الأصيلة في الاختيار، بل إنها تمكنت من توظيف الحرية باعتبارها أحد أفضل مواردها المفيدة والناجعة. وإن هذا لعمل عظيم، ما كان للطغاة ولا الديكتاتوريين أن يبلغوه ولا أن يصدقوه.

والمزاج العام لبداية القرن الحادي والعشرين يشبه بصورة مخيفة المزاج

الذي ساد أوروبا قبل مئة عام، ذلك المزاج الذي أدى آنذاك إلى الحرب العالمية وظهور أفظع نظامين شموليين في التاريخ[٢]. والسمات الأساسية لذلك المزاج تتمثل كما كانت في الماضي في «عدم تناظر عميق بين تطوير حضارة علمية وتكنولوجية في أغلبها والعجز في جميع أنحاء أوروبا عن الإحساس الاجتماعي والوضع الأخلاقي المزري للبشر المستعدين لأن يوظفوا في أية لحظة مشاعرهم المدمرة وإحساسهم بالضياع والاقتلاع من الجذور وعدم الثقة بأحد من الناس»، وهذه عقلية يسهل تماماً توظيفها في مهمات دعائية وشعبوية. وعلى هذه الخلفية عبّر كثير من مشاهير النخبة الثقافية عن مدائحهم للقدرة التطهيرية للقوة الوحشية الصريحة، وبفضل هذه الخلفية لاقت هذه المدائح آذاناً مصغية تتلذذ بالإنصات لها؛ فقد قال ماكس شلر إن الحديد والدم يخصبان الأرواح، وقال توماس مان إن الحرب تقدر على التطهير والتحرير وبعث الأمل الذي يغيب من دونها أو يخيب. وقد سردت حنة أرندت قائمة طويلة بأسماء ألمع مفكري العصر وأكثرهم تأثيراً، بداية من فريدريش نيتشه وجورج سورال Georges Sorel إلى باريتو Pareto، ومن آرتور رامبو Rimbaud وتوماس إدوارد لورنس T. E. Lawrence إلى إرنست يونجر Jünger وبريشت Brecht وأندريه مالرو Malraux، ومن ميخائيل باكونين Bakunin وسرغي نيتشاييف Nechayev إلى ألكسندر بلوك Aleksander Blok؛ وقد توصلت حنة أرندت إلى نتيجة مفادها أن كثيراً من المفكرين كانوا مستغرقين تماماً في الرغبة في أن يشهدوا على تدمير عالم الأمن الزائف بأسره، والثقافة الزائفة، والحياة الزائفة[٣]. ومن منظور أعداد متزايدة من جيل ما بعد الحرب، يبدو أنه من الثورية السماح بالوحشية وعدم احترام القيم الإنسانية والانفصال العام عن الأخلاق، لأن ذلك دمر الازدواجية التي كانت من ركائز المجتمع السائد[٤].

وبعد مرور قرن من الزمان حققت مقولة «فلتكن القوة في صفك» مكانة عظيمة وغير معهودة إلى درجة العبادة، وهي مكانة تؤكدها موسوعة ويكيبيديا

(٢) Anna Wolff-Poweska, "I ruszyl kwiat mlodziezy z narzedziami mordu" ("And the Bloom of Youth Took Off Carrying Tools of Murder"), *Gazeta Wyborcza* (27 June 2014).

(٣) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (London: Andre Deutsch, 1986), p. 328ff

(٤) المصدر نفسه، ص٣٣٤.

في مدخل مستقل خاص عن مسيرتها المنتشرة بسرعة البرق ودوامها وعظمتها، تلك المسيرة التي بدأتها سلسلة أفلام **حرب النجوم**. إن القوة في حد ذاتها ـ القوة من أجل القوة، القوة باعتبارها بطبيعتها حلاً عالمياً لكل المشكلات ومفتاحاً عالمياً لكل الأبواب ـ لم ترتبط قط في السلسلة بأسرها بأية مهمة إنسانية محددة ولا بأية غاية محددة سوى النصر وإلحاق الهزيمة بالآخرين والبقاء على قيد الحياة بعد فنائهم. لقد كانت أفلام حرب النجوم بين أفضل الأفلام الناجحة التي حققت أعلى الإيرادات في التاريخ. والعبادة التي ظهرت آنذاك حول الأفلام المتتالية في السلسلة لم تنتهِ، والتعويذة السحرية «فلتكن القوة في صفك» تبقى أكثر المقولات شيوعاً في أي لقاء للمعجبين والمريدين.

ولنحذر من مواساة أنفسنا بإلقاء اللائمة على «الأشرار» أنصار النازية أو «المجرمين» أنصار الستالينية، ونبرئ أنفسنا نحن «الأبرار» من كل شبهة بالتورط في الفعل الإجرامي. ولا نشك بأنه في ظل ظروف مواتية لفعل ما فعلوا (مثل إذن من سلطة عليا ووعد بالأمان والإفلات من العقاب)، قد لا نكون ثابتين بما يكفي لنرفض أن نفعل ذلك ارتكازاً إلى قوة القيم التي نجلها، والحضارة التي تشكلنا بها والأخلاقيات العليا المترسخة «فينا» والغائبة «عنهم». إن الاشتراكية القومية أو الفاشية بوجه أعم، كما تقول سوزان زونتاغ، «ترمز أيضاً إلى نموذج مثالي قديم ملازم لنا اليوم بلا انقطاع». فربما يجري كبت بعض النزعات واعتبارها أموراً مخزية ومشينة، لكنها تقاوم وتخرج سليمة بوجه عام من التهذيب الحضاري الذي يطفو على سطح إمكانياتنا المريضة الفاسدة، كما يقول نوبير إلياس، ولا يسبر التهذيب الحضاري غورها، عندما يمنعنا من البصق على الأرض، أو من أكل اللحم باستخدام السكين بدلاً من الشوكة.

إنني حزين وآسف للشعور بأنني مضطر إلى الإقرار بأن تلك المخاوف والهواجس تراودني، بل إنني دُفعت في الآونة الأخيرة إلى مزيد من التشبث بها بفضل الكاتب الجورجي جرجوري شافلوفيش كارهارتيشفلي Grigory Shavlovich Chkhartishvili الذي يكتب باسم مستعار هو بوريس أكونين Boris Akunin، وعلى وجه الخصوص روايته «**أرستونوميا**» Aristonomia، وهي رواية عميقة متبحرة وطموحة تلخّص تاريخ روسيا قبيل ثورة تشرين الأول/

أكتوبر الروسية وبعدها، ولكنها رواية تتخللها مقالات فلسفية أكثر طموحاً تحاول أن تفك لغز أناس يسميهم «أرستونوميس» (وهم يستحضرون فكرة الأرستقراطية كطبقة من النبلاء المجسدين لفضيلة النبل، ولكنهم يقررون استرداد هذا اللقب الذي سرقته جماعة حتى تدافع عن عكس ما ينطوي عليه اللقب المسروق من معنى لأصحابه الأصليين الذي اكتسبوه بأعمالهم لا بألقابهم الموروثة). وبعيداً من الإشارة إلى «الأرستقراطية» aristos (بمعنى «ممتاز» في اللغة اليونانية القديمة)، فإن كلمة aristonome تشير أيضاً إلى «القانون» nomos، والأرستونوميس يرون أن الامتياز قانون لا يقدرون على تجاهله ولا على انتهاكه، فليس بوسعهم أن يفعلوا ذلك، مهما كانت العواقب، وهذا العجز هو تحديداً سبب تفوقهم: «لا أستطيع أن أفعل شيئاً غير ذلك»، أو كما قال مارتن لوثر عندما كان يعلل عزمه على أن ينشر على الملأ إدانته للكنيسة الرومانية التي ينخر فيها الفساد وتتمرغ في أكل السحت، وأن يتجاهل اللعنة التي يمكن أن تحل به عندما يتخذ قراره. وهذه هي أيضاً الطريقة التي رد بها الناس على الباحثة نخاما تك Nechma Tec، في دراسة كاشفة بعنوان «**عندما يمزق النور الظلام**»، وذلك عندما سألتهم عن سبب إسراعهم إلى إنقاذ جيرانهم اليهود الذين كانت حياتهم في خطر، على الرغم من أن إيواءهم لهم كان يمكن أن يؤدي إلى تعليق رقابهم على حبال المشانق. وربما يكون ذلك هو أيضاً رد ما يقرب من ١٠ إلى ١٥ بالمئة ممن رفضوا اتباع الأوامر التي رأوا أنها غير أخلاقية إذا ما سألهم ستانلي ميلجرام أو فيليب زيمباردو أو كريستوفر براون أو غيرهم من الباحثين في الاستعداد البشري لارتكاب عمل وحشي أو رفض ارتكابه. فلا يعترف الأرستونوميس بأي قاضٍ أسمى من ضميرهم، كما لو أنهم يقتدون بالمبدأ الذي سنه ألبير كامو: «أنا أتمرد، إذاً نحن موجودون».

ويؤمن بوريس أكونين بأن الأرستونوميس يولدون وينشؤون ويكبرون في جميع طبقات المجتمع، وإن كانوا يشكلون في كل طبقة أقلية محدودة، بل وربما ضئيلة جداً. وهو يضيف بحزن أن الأرستونوميس غير مجهزين للصراع من أجل البقاء، ولربما قال داروين عنهم إنهم يموتون كالذباب. وثمة توجس آخر أشعر بالحزن والأسى للاعتراف به، وهو أن بوريس أكونين قد يكون مُحقاً في هذا الأمر.

إن الأرستونوميس بشر يعيشون حياتهم تحت سحابة الانقراض الوشيك، ويُجنَّد من بينهم المتمردون المنشقون، أو بالأحرى هم من يجندون أنفسهم. وأنت تتساءل: هل نمرّ الآن بشتاء سخطنا؟ وربما تستشف مما ذكرته آنفاً أنني أشك في ذلك؛ ويعود ذلك إلى أسباب كثيرة ربما مازال لدينا فرصة بأن نناقشها، ولكن السبب في الأساس هو ما كان في ذهنك وأنت تقول بأن روسيا بوتين خالية من الأيديولوجيا. وهنا ليست روسيا استثناءً، بل ربما تدّعي أنها قاعدة.

وقد ذكرت آنفاً تعليقي الذي نشرته مجلة *Eutopia* في الثامن من تشرين الثاني/نوفمبر، كما استشهدت هناك أيضاً بك وبإيفان كراستف، وهو أحد أهم المحللين للتيه الذي يتسم به وضعنا المشترك. واسمح لي هنا أن أستشهد مرة أخرى باقتباس مما قاله إيفان كراستف لعله يعينني على الإجابة عن سؤالك:

لِمَ ينبغي على اليونانيين أو البرتغاليين التوجه إلى صناديق الاقتراع وهم يعلمون تماماً بأن سياسات الحكومة القادمة لن تختلف عن سياسات الحكومة الراهنة؟ ففي أيام الحرب الباردة، كان بوسع المواطنين اللجوء إلى صناديق الاقتراع على أمل بأن أصواتهم ستقرر مصير بلدهم، وإذا ما كان بلدهم سيبقى جزءاً من الغرب أو سينضم إلى الشرق، أو إذا ما كان سيتم تأميم الصناعة الخاصة، فكانت القضايا الكبرى هي سمة العصر. وأمّا الآن فإن الفروق بين اليسار واليمين قد تبخرت بصورة جوهرية، وصار التصويت يتعلق أكثر بذوق المرء لا بأي شيء يمكن وصفه بأنه قناعة أيديولوجية.

إن الانتخابات تفقد قدرتها على جذب خيال الناس، بل إنها تعجز عن التغلب على الأزمات بنجاح. وقد بدأ الناس يفقدون الاهتمام، وهناك اعتقاد واسع بأن الساسة يستغفلونهم(٥).

وقد ألحقت هذا الاقتباس بافتراض مفاده أن من يستغفل أغلبنا معظم الوقت هو قريبنا القديم الذي يسمّى «اللابديل» (فشعار «ليس هنالك من بديل» هو المذهب الذي كانت مارغريت ثاتشر رسولته الأولى، والأولى في الصف الطويل للأساقفة في العدد العظيم المتزايد لأسقفياتها).

(٥) Ivan Krastev in: *Journal of Democracy*, vol. 25, no. 4 (October 2014).

ليونيداس دونسكيس: في كتاب يشتمل على مراسلات مع ميشيل أولبك بعنوان **أعداء الشعب** Public Enemies، عبّر برنارد هنري ليفي عن رأيه في روسيا الراهنة قائلاً:

روسيا الحالية ليست مبعث أية رغبة عندي، بل إنها تملؤني رعباً. ولا أبالغ إن قلت إنها ترعبني لأنني أرى فيها قدراً ممكناً للمجتمعات الرأسمالية المتأخرة. ففي الماضي، في أثناء «أيامكم المجيدة» بعد الحرب، جرى ترويع الطبقة المتوسطة وإخبارها بأن شيوعية ليوند بريجنيف لم تكن أمراً مهجوراً ومقصوراً على مجتمعات بعيدة، بل صورة لمستقبلنا نحن. لقد كنا مخطئين، فلم تكن الشيوعية، بل ما بعد الشيوعية، أي البوتنية التي قد تكون أرض الاختبار لمستقبلنا(٦).

وما أصدق هذا الحديث! فالبوتنية أبعد من حماقات رجل مجنون يكفي ذكرها لإثبات العلو السياسي والأخلاقي للقيم الأوروبية. وهذا أمر واضح لأي أحد لا يفتقر إلى إحساس بالواقع. فالأحاديث عن ليون فويتشفانجر Lion Feuchtwanger أو أندريه جيد André Gide أو جان بول سارتر، وكل الكتاب والمفكرين الأوروبيين الذين أصابهم الهوس في حب الاتحاد السوفياتي باعتباره حضارة منافسة للغرب، إنما هي أخبار قديمة جداً؛ وأمّا الخبر الحقيقي الساخن عن تلامذة الصنعة الجدد لدى الكرملين في أوروبا فهو لا يتعلق بغرهارد شرودر وما يسميه إدوارد لوكاس «شرودة الطبقات السياسية الأوروبية» بقدر ما يتعلق بهذه الظاهرة الجديدة المزعجة.

إن الاتحاد السوفياتي السابق كان تراجيديا شكسبيرية؛ فالحرب العالمية الثانية وهزيمة النازيين التي ما كان يمكن تصورها لولا بطولات وتضحيات بذلها الروس والأوكرانيون وغيرهم من الأمم التابعة للاتحاد السوفياتي السابق، هذه الحرب وتلك الهزيمة أمدتا الكرملين بسردية تاريخية خففت إلى حد ما فظائع البلشفية والستالينية. أليس الاتحاد السوفياتي هو الذي وجّه ضربة قاضية للنازيين وحمل على كاهله العبء الأكبر من الحرب العالمية الثانية؟ فبعد موت ستالين، تم التوصل إلى صيغة عيش مشترك بين الغرب

(٦) Michel Houellebecq and Bernard-Henri Levy, *Public Enemies: Dueling Writers Take on Each Other and the World* (London: Atlantic Books, 2011), p. 68.

والاتحاد السوفياتي. وأمّا مساواة النازية أو الفاشية بالاتحاد السوفياتي، مهما كان الأمر مغرياً بعد المجاعة الجماعية الكبرى («الهولودومور» باللغة الأوكرانية) أو كل الفظائع الأخرى التي اقترفتها الستالينية، فكان آخر شيء يمكن أن يفعله الأكاديميون والصحافيون الأوروبيون أو الأمريكيون؛ فلقد اكتسب الاتحاد السوفياتي تعاطفاً كبيراً وتأييداً واسعاً من اليسار الأوروبي والأمريكي فيما يتعلق بموقفهم النقدي المشترك للظلم في مجتمعاتهم، فضلاً عن الحسابات الأساسية لليسار، مثل أبناء الطبقة العاملة واستغلالهم في حالة من البؤس في المدن الصناعية الكبرى.

إن روسيا اليوم في مخيلة الغرب هي بلد أرباب الصناعة والمال الذين يملكون بيوتاً فاخرة في فرنسا وإسبانيا، إنها بلد المليارديرات الذين ينالون إعجاباً كبيراً في مدينة لندن باعتبارهم أبقاراً حلوباً ومصادر جيدة للمال. ولربما ظهرت روسيا في صورتها الحالية في الأيام الخوالي للاتحاد السوفياتي على أنها أسوأ كابوس، إن لم تكن سلسلة من الكاريكاتير السياسي في مجلة سوفياتية تهدف إلى السخرية من الطبقة البرجوازية في الغرب.

كما أن الشعراء الروس العظماء والممثلين والمخرجين المسرحيين والسينمائيين قد أسهموا إسهاماً كبيراً في الإحساس بمأساة أوروبا الشرقية؛ فبينما استحق الاتحاد السوفياتي تماماً الكتابات الأخلاقية التي وضعها نيكولاي غوغول Nikolai Gogol أو ميخائيل سالتيكوف شدرن Mikhail Saltykov-Shchedrin لحياته الغرائبية التي كان يجري تصويرها للجماهير على أنها ديمقراطية وحرية أصيلة، فإن عباقرة الثقافة الروسية في القرن العشرين، مثل الملحنين سرغي بروكوفيف Sergei Prokofiev ودميتري شوستاكوفيتش Dmitry Shostakovich والكاتبين والشاعرين ميخائيل بولجاكوف Mikhail Bulgakov وأوسيبماندلشتام Osip Mandelstam وبوريس باسترناك Boris Pasternak، والكاتبين والمترجمين إليا إرنبورغ Ilya Ehrenburg وصمويل مارشاك Samuil Marshak، أو المخرجين السينمائيين جريجوري كوزنسيف Grigory Kozintsev وأندريه تاركوفسكي Andrei Tarkovsky، كل هؤلاء قد أصبحوا أفضل مزج للألحان التي تصور روسيا السوفياتية على أنها بلد البرابرة. كان ذلك مأساة متواصلة لأمة كانت سياستها خطيرة وشيطانية،

وتمثل تهديداً وجودياً للعالم بأسره، ولكن ثقافتها الرفيعة «كانت أفضل مخلّص من الكارثة الأخلاقية والسياسية التي صنعتها تلك الدولة. فالثقافة الروسية الحديثة يبدو أنها كانت أفضل ترياق لطغيان روسيا وبربريتها السياسية.

وهناك فيلم شبه وثائقي للمخرج السينمائي اللاتفي ديفز سيمانيز Davis Simanis بعنوان **الهروب من مدينة ريجا** Escaping Riga (٢٠١٤). وهذا الفيلم يساعدنا على فهم المنطق الخاص بالشر في القرن العشرين؛ فهذا الفيلم يتبع نموذج الأفلام الوثائقية الساخرة، وهو يشبه رائعة وودي آلان، أي فيلمه الذي يحمل عنوانه اسم شخص يدعى **زيلج** Zelig. ويتعامل الفيلم مع اثنين من العباقرة ولد كلاهما في مدينة ريجا بلاتفيا، وكلاهما قضى حياة عاصفة، مع أنهما عاشا في زمن واحد في مكانين سياسيين مختلفين أشد الاختلاف، بل وفي حضارتين متعارضتين أيما تعارض. وكان كلاهما من أصل يهودي أثرته نكهة بلطيقية، وخاطر كلاهما بحياته بالمشاركة في صراعات القرن العشرين، وكلاهما حقق شهرة بالغة. هذان الشخصان اللذان صورهما الفيلم ببراعة هما المُنظر السياسي البريطاني ومؤرخ الأفكار أشعياء برلين والمخرج السينمائي السوفياتي سرغي آيزنشتاين.

كان أشعياء برلين (١٩٠٩ ـ ١٩٩٧) يتحدث الروسية بطلاقة، وكان يبدي منذ صغره اهتماماً بالثقافة الروسية، بل وبأفكار منطقة البلطيق وتاريخها، وقد صار فيما بعد مُنظراً سياسياً ومؤرخ أفكار يتمتع بشهرة عالمية، واستمر في انشغاله بأعظم مفكري المنطقة: إيمانويل كانط، يوهان جوتفريد هردر، ولا سيما الرجل الذي ألهم هردر، أي يوهان جورج هامن Johann Georg Hamann. وقد ولد هامن في كونيجزبرغ في مونستر وعاش فيها، وكان معاصروه يرون أنه عبقري، وأسموه «مجوسي الشمال» Magus of the North. وأغلب الظن أن اهتمام أشعياء برلين بهامن (الذي لم تمنعه صداقته لكانط بأن يكون أحد أعظم معارضيه، والذي اعتبر العواطف أكثر أهمية من العقل) كان وراء اهتمامه النظري بظاهرة أسماها «التنوير المضاد».

قدم أشعياء برلين أعمالاً موسوعية، وهي تشمل كتباً عن العصور العظيمة للفكر والثقافة الأوروبية، وعصر النهضة والعصر الرومانتيكي،

وكذلك عن المفكرين والكتاب الروس، وعن نيكولا ميكيافيللي، وعن مفاهيم الحرية والليبرالية والقومية، وعن الصراعات الأوروبية والبحث عن السلام. فكان أشعياء برلين مفكراً وناشطاً سياسياً معاً، كان يقوم بدور الشخصية العامة والدبلوماسية النشطة، ثم ينخرط في حياة جامعة أكسفورد ويؤسس مؤسسات وبرامج بحثية جديدة. وكان ذلك أمراً طبيعياً مثلما كان ينتقل من موضوع فكري أو ثقافي إلى آخر. وهناك دراسات قليلة جداً عن صلة أشعياء برلين بعظماء الثقافة الروحية، مثل الشاعرة الروسية آنا أخماتوفا Anna Akhmatova والعالم النووي أندريه ساخاروف Andrei Sakharov.

وعادة ما ترتبط منطقة البلطيق بالحركات الرومانتيكية المتأخرة والحركات الرومانتيكية الجديدة، لاسيما القومية المحافظة. وهذه صورة نمطية، ويكفي أن نستحضر المفكرين الليبراليين العظماء من تلك المنطقة، لاسيما إيمانويل كانط ويوهان جوتفريد هردر وبول شيمان وأشعياء برلين، حتى نكشف عن الحقيقة التي مفادها أن بلدان البلطيق أعطت العالم أعداداً غفيرة من الممثلين البارزين لليبرالية الحديثة ما يفوق غيرها من البلدان الأوروبية المماثلة لها في الحجم. ومن المنطلق نفسه، ينضم أشعياء برلين وبول شيمان إلى صفوف مفكري القرن العشرين الذين بقوا خارج التعبئة الأيديولوجية ومناهضين للشمولية، ولم يستسلموا للكراهية، وهم قائمة تضم حنة أرندت وكارل بوبر ولشك كولاكفسكي Leszek Kałakowski وتشيسلاف ميلوش وألكسندر شتروماس Alexander Shtromas، وتوماس ڤنكلوڤا Tomas Venclova. وكما نرى فإن معظمهم لهم صلات بمنطقة البلطيق.

وكان الأمر مختلفاً مع سرغي آيزنشتاين (١٨٩٨ ـ ١٩٤٨)؛ فقد ولد لأب يهودي ألماني وأم أرثوذكسية روسية، وترك دين آبائه؛ فبعدما كان مؤمناً أرثوذكسياً روسياً في طفولته، صار ملحداً شديد الإلحاد، وعلى العكس من والده الذي كان مناصراً غيوراً للبيض، صار رفيقاً مناضلاً للحمر. وكان سرغي آيزنشاتين مبدعاً سينمائياً عظيماً، وهو بحق أبو المونتاج الذي يلعب دوراً مهماً في فن السينما.

ولكن لم يكن سرغي آيزنشتاين مختلفاً تمام الاختلاف عن نظيره البريطاني العظيم، فقد بقي مثل أشعياء برلين لغزاً لأبناء وطنه ومضيفيه في

البلدان الأخرى. وكان ما يتمتع به سرغي آيزنشتاين من موهبة وإبداع وجرأة محل إعجاب مشاهير عظماء أمثال تشارلي شابلن وثيودور درآيزر Theodore Dreiser وأبتن سنكلير Upton Sinclair في الولايات المتحدة، وفيما بعد فريدا كاهلو Frida Kahlo وديغو ريفيرا Diego Rivera في المكسيك، وبدأ يصف أفلامه بأنها نماذج تصويرية جصية متحركة (moving frescoes)، مستبقاً بذلك أعظم المخرجين السينمائيين في القرن العشرين أمثال بيير باولو بازوليني Pier Paolo Pasolini وفدريكو فليني Federico Fellini وميشيل أنجلو أنطونيوني Michelangelo Antonioni وأندري تاركوفسكي Andrei Tarkovsky، وجميعهم ورثة شرعيون لميراث النهضة وفن الباروك (Baroque Art).

اضطر سرغي آيزنشتاين أن يقطع السفر والتجربة الساحرة بالخارج بعدما أكد جوزيف ستالين أن عليه أن يعود إلى الاتحاد السوفياتي؛ فقد طالت سرغي آيزنشتاين اتهامات بأنه تخلى عن جماليات الواقعية الاشتراكية، ونجا من التطهيرات الستالينية بأعجوبة. وقد حقق نجاحاً عظيماً في فيلمه الوطني، القومي النزعة، الذي جاء تحت عنوان **ألكسندر نيفيسكي** Aleksandr Nevsky (١٩٣٨)، والفيلم المفضل لدى ستالين وهو **إيفان الرهيب** Ivan the Terrible، على وجه الخصوص (جزآن، ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥). وعبر هذا النجاح العظيم وحده استطاع أن ينعم بالأمن والأمان، بل وأن يفوز بوسام لينين وجائزة ستالين. والشيء نفسه ينطبق على عدد من العباقرة المحظوظين مثل ميخائيل بولجاكوف وسرغي بروكوفيف وبوريس باسترناك ودميتري شوستاكوفيتش الذين نجوا بأعجوبة في دولة الشيطان.

هل التقى سرغي آيزنشتاين بأشعياء برلين؟ نعم، لقد التقيا مرة في موسكو بعد الحرب العالمية الثانية. ومن خلال فيلم **الهروب من ريجا** ننعم برؤية واسعة للقرن العشرين بكل ما فيه من تناقضات وتعقيدات مزعجة. وفي كتابي عن **السياسة والأدب**، الذي تُرجم إلى الأوكرانية، ذكرت ميخائيل بولجاكوف وعمله العبقري **المُعلم ومارجاريتا** (١٩٦٦ ـ ١٩٦٧). إن هذا الكاتب الأوكراني المولد جرى إسكات صوته المنشق في الأدب الروسي لعشرات السنين، وهو من توقع البربرية الحديثة، وروايته التي ذكرناها للتو هي نسخة حديثة شرق أوروبية في جوهرها لحكاية فاوست، ولكن هذه المرة عن امرأة تبيع روحها للشيطان مقابل محبوبها، وهو كاتب مأزوم ومكروب

ومعزول في مصحة نفسية. إن روائعه، بما فيها هذه الرواية، تجعلنا نعد هذا الكاتب الأوكراني الروسي العظيم بأنه كان يمثل لأوروبا الشرقية ما كان يمثله كافكا لأوروبا الوسطى؛ لقد كان نبي الأشكال الحديثة للشر، أو الأشكال الحديثة للشيطان في السياسة، إن شئت.

كان بولجاكوف حاداً ولاذعاً على المستويين السياسي والأخلاقي، كما نرى في رواياته وقصصه، مثل **قلب كلب** أو **البيض المميت**، وكلتاهما تقوم على التناص، وكل واحدة منهما تستشرف الأخرى وتمهد الطريق لرواية **المُعلم ومارجريتا**. كما أن بولجاكوف هو أسطع مثال لما يسميه المُنظّرون «قلق الدمار المادي» في مقابل «قلق التأثر»، حيث يبدو أن قلق التأثر أكثر انتشاراً في الغرب، بينما يبدو أن قلق الدمار المادي سمة أكثر التصاقاً بأوروبا الشرقية.

إن لمسة السريالية والغرائبية والعبثية يُعتقد على نطاق واسع ولأسباب وجيهة أنها تضرب بجذور عميقة في أدب أوروبا الشرقية والوسطى. واقع الأمر أنها وصلت الدوائر الأدبية الباريسية عبر يوجين يونسكو، ولكنها كانت واضحة أيضاً لدى كُتّاب بولنديين أمثال فيتولد جومبروفيتش Witold Gombrowicz وستانيسلاو إنياسي ڤيتكيفيتش Stanisław Ignacy Witkiewicz. وإذا كان بوسعنا أن نستشف هذا الشكل من الحساسية الأدبية وتصوير العالم من جوناثان سويفت، فينبغي أن نضيف على الفور بأن عبقري الأدب الأوكراني، نيكولاي غوغول، كان أقرب إلى جوناثان سويفت شرق أوروبي؛ فقد كان نيكولاي غوغول شخصية أساسية في الأدب الأوروبي الشرقي، وربما يكون أباً للحكاية السياسية الحديثة القائمة على إحساس قوي بالعبث. ومهما بلغت الفروق الإبداعية بين هؤلاء الكتّاب في الأسلوب والشكل، فإنهم جميعاً أدركوا ما كان يعدّ روح عصرهم وعبروا عنها.

ولسبب وجيه قال آرثر كوستلر ذات مرة إن صديقه المقرب جورج أورويل هو حلقة مفقودة بين جوناثان سويفت وفرانز كافكا. وبلا أدنى شك يمكننا أن نضفي أدواراً مشابهة في أدب أوروبا الشرقية والأدب العالمي على عباقرة أوكرانيا الذين أبدعوا أدباً رفيعاً ثرياً متعدد اللغات، مثل نيكولاي غوغول، وميخائل بولجاكوف، وشولم ألايكم Sholem Aleichem، وسغموند

كريزنوسكي Sigizmund Krzhizhanovsky، وإسحاق بابل Isaac Babel، ويڤجيني بتروف Yevgeny Petrov، ويوري أوليشا Yuri Olesha، على سبيل المثال لا الحصر. أو ربما كان بوسعنا أن نتذكر بول سيلان، وهو شاعر عظيم نمساوي روماني، أوكراني المولد، نُقِش اسمُه بحروف من ذهب على الخريطة الأدبية في العالم الحديث المتحدث باللغة الألمانية باعتباره مرجعاً لأفضل شعر أوروبي لحقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ إنه شاعر عبقري، ومترجم للشعر الروسي، بما في ذلك شعر أوسيب ماندلستام، وبذلك خلّد اسمه بقصيدة **«شقّ الموت»** *Todesfuge* (١٩٤٨)، وهي إحدى أعظم القصائد التي تدور حول المحرقة وإبادة الجماعات اليهودية. وهكذا فإن أوكرانيا هي تربة خصبة تماماً للفكر والخيال الأخلاقي الذي يغطي مساحة كبيرة من التجربة الحديثة، من الكوميديا إلى التراجيديا.

وقد لعب تيموثي سيندر ببراعة بالإشارات الضمنية الأدبية، وأكد في غير موضع أن رواية غوغول التي ألفها بعنوان **أنف** إنما هي رمز لعبثية الدولة الطاغية في روسيا ومساوئها والبيروقراطية التي أفرزتها، وهي بيروقراطية تبدو قوية، وإن كانت غرائبية إلى درجة تبعث على السخرية. ولكن الرئيس السابق لأوكرانيا فيكتور يانوكوڤيتش Victor Yanukovych يبدو في مقالة تيموثي سيندر رجلاً يفقد يده بدلاً من أنفه، وهي يد لها تاريخها الخاص، إنها اليد التي تستطيع أن تسرق أو تشبع إنساناً بريئاً ضرباً[٧]. فما أحوجنا إلى كاتب مثل غوغول لعصرنا حتى يبين الأمور الأخرى التي فقدتها السياسة الأوروبية الشرقية. فهذا سيلقي مزيداً من الضوء على مساوئ أوروبا الغربية كذلك.

وفي موضع آخر، يبيّن تيموثي سيندر أنه إذا أردنا أن نفهم بوتين فعلينا أن نقرأ جورج أورويل[٨]، وكان يقصد بذلك ظاهرة ازدواجية التفكير التي تعين أهل أوقيانيا على تبني حقيقتين متناقضتين تنفي الواحدة منهما الأخرى في آنٍ معاً. وهكذا يتقن المرء الخضوع للقمع إلى درجة يجد نفسه قادراً

---

(٧) Timothy Snyder, "Gogol Haunts the New Ukraine," *The New York Review of Books*, vol. 57, no. 5 (March -April 2010), p. 35.

(٨) Timothy Snyder, "To Understand Putin, Read Orwell: Ukraine, Russia and the Big Lie," *Politico Magazine* (3 September 2014), <http://www.politico.com/magazine/story/2014/09/to-understand-putin-read-orwell-110551.html#.VXrHcvmqqko>.

على التحول من حقيقة إلى أخرى ما أن يلاحظ أن زمن الأولى قد انتهى وأنه آن أوان الثانية. وإذا كان بوسع المرء أن يوافق في رأسه توازن حقيقتين متعارضتين، والاقتناع بأنه لا توجد قوات روسية في القرم وأن هناك وجوداً عسكرياً محدود النطاق في القرم لتخفيف معاناة السكان، فبوسع المرء أن يهنئ نفسه على اجتياز الاختبار بنجاح. والأمر نفسه ينطبق تماماً على الحرب في دونباس في أوكرانيا؛ فليس هنالك من قوات عسكرية روسية، بل بعض المتمردين لا غير، ولكن على المرء أن يتفاوض مع روسيا بشأن المنطقة التي سيتحدد وضعها بشيء يفوق أوكرانيا وتشريعاتها. إننا هنا، ولسنا هنا، في آنٍ معاً، وهذه معضلة سياسية لا يمكن أن يحلها إلا من يتمتعون بموهبة الحدس السياسي القاطع فيما يتعلق بكيفية كشف أهواء أصحاب السلطة. فالقدرة على رعاية ازدواجية التفكير والحفاظ عليه في الممارسة مثل لعبة ما بعد حداثية يسخر لاعبوها مما نتصور أنه إبستيمولوجيا ما بعد حداثية وما قد يصفه فريدريش نيتشه بأنه عدمية، لا وجود لشيء، لا شيء هناك، إنها مجرد حيلة خيالية، لكن ربما يوجد شيء إذا ما غيّر المرء منظوره ورؤيته الاجتماعية.

في عام ٢٠١٥ احتفلنا بالذكرى الخامسة والستين لرحيل جورج أورويل؛ ويظهر أن الرجل قد كان النبي الحقيقي الذي أنذر بقدوم الشمولية، بل وأعظم كاتب في الغرب من حيث استشراف المستقبل واستيعاب جوهر المأساة التي تعانيها أوروبا الشرقية. وعليه فإن الشاعرة والمترجمة والمنشقة الروسية نتاليا جوربانفسكايا Natalya Gorbanevskaya أسمت جورج أورويل «المواطن الشرفي لأوروبا الشرقية».

كان جورج أورويل يسارياً يهتدي بآرائه السياسية في حياته الخاصة، ولذا كان سياسياً مستقلاً ومنشقاً بين من كانوا يظنون أنفسهم سياسيين مستقلين ومنشقين بحرفتهم السياسية؛ وقد هاجمه بشدة زملاؤه اليساريون في بريطانيا العظمى واعتبروه خائناً، وفي أفضل الأحوال اعتبروه رفيق سفر؛ وتجنب أورويل العمى الأيديولوجي والذائقة الانتقائية التي كانت متفشية بين رفاقه. وإذا كان إينياتسيو سيلونه Ignazio Silone قد وصفه الشاعر تشيسلاف ميلوش بأنه أعظم الشخصيات السياسية المحترمة في أوروبا، فإن أورويل كان يؤمن بأسبقية الإنسانية على الأيديولوجيا وعلوها عليها، وليس العكس.

لقد وقع صدام حاد بين جورج أورويل واليسار في بريطانيا العظمى حول الافتراض بأن تقدير الجذور يعد مفهوماً برجوازياً ورجعياً. وكان الاقتلاع من الجذور هو دوماً ما يجذب اليسار باعتباره علامة على الحرية الشخصية والكرامة، ولكن أورويل حاول التوفيق بين المشاعر الوطنية الطبيعية والحساسيات الحديثة، لاسيما التوفيق بينها وبين الحرية الفردية والكرامة والمساواة والرفقة؛ فكان يؤمن بأن حاجاتنا الوجودية إلى الجذور والوطن، إذا ما تجاهلناها أو إذا ما احتقرناها، قد تؤدي إلى نكوص حاد في شكل تعويض رمزي، مثل الارتباط المتشدد بمذهب أو أيديولوجيا بحيث يصبح وطناً رمزياً. إن تشردنا يستدعي التعويض الذي يأتي في شكل البدائل الأيديولوجية، ولربما قال كارل ماركس نفسه إن الطبقة العاملة ليس لها وطن، ووطنها الحقيقي هو الاشتراكية.

وفي مقال بعنوان «**ملاحظات حول القومية**» (١٩٤٥)، رسم جورج أورويل خطاً فاصلاً بين الوطنية التي فهمها باعتبارها تماهياً مع طريقة حياة وكل الأشكال الدنيوية للارتباط البشري، والقومية التي كانت تبدو له اعتقاداً بأن جماعة المرء أعلى من غيرها وأفضل. وما يترتب على ذلك الفصل كما يرى أورويل هو نزعة متخفية بدقة إلى تصنيف البشر كما لو أنهم جماعات مثل النمل أو النحل. ففي حين أن الوطنية صامتة ودفاعية، فإن القومية هجومية وعدوانية.

وبعيداً من أشكال راديكالية أساسية عدة للقومية، والحماسة والحمية الأيديولوجية بوجه عام، فإن القومية يمكن أن تتخفى في أقنعة عدة. ويرى أورويل أن الأشكال المنقولة أو المبدلة التي تتخذها القومية تدل على رغبتنا في إيجاد موضوع للعبادة قد يتغير من حين لآخر؛ فالصهيوني الورع قد يصبح ماركسياً متشدداً، أو العكس. ولا يتطلب الأمر جهداً كبيراً ليتحول المرء من الرؤى السياسية اليسارية إلى الانبهار غير النقدي بروسيا، بل والعجز عن إدراك الإمبريالية والكولونيالية الروسية.

وكان الشاعر جلبرت شيسترتون يكنّ حباً لإيطاليا وفرنسا، وقاده حبه إلى العجز عن إدراك ظهور موسوليني والفاشية الإيطالية؛ كما أن الروائي هربرت جورج ويلز أعماه حبه لروسيا حتى إنه رفض إدراك جرائم لينين

وستالين. فالحقيقة التي مفادها أن نزعتنا إلى خداع أنفسنا لا حدود لها تقريباً لاحظها عن كثب وبذكاء شديد هذا الكاتب والصحفي البريطاني النبيه الذي فاق جميع المفكرين البريطانيين والأوروبيين في قدرته على استشراف مأساة أوروبا. ويبدو أن المقالات النقدية التي كتبها جورج أورويل كانت أكثر أصالة وإبداعاً من رواياته الساخرة وتصويراته الأدبية السوداوية.

لقد احتفى العالم بأسره بروايته «**مزرعة الحيوانات**»، ولكن قلما جرى الاهتمام بالحقيقة التي مفادها أن الكاتب الأوكراني نيكولاي كوستوماروف Nikolai Kostomarov (١٨١٧ ـ ١٨٨٥) هو الذي سبق رؤية أورويل واستشرفها، بحيث صار أول كاتب يصور مستقبل الثورة الروسية في أمثولة مجازية عن تمرد الحيوانات ضد سادتهم. ولن نعلم أبداً إذا كان جورج أورويل على علم بالحكاية التي كتبها نيكولاي كوستوماروف، ولكننا نعلم جيداً أنه كان واعياً تماماً بالهولودومور أو المجاعة الجماعية الكبرى وبمأساة أوكرانيا، ذلك لأنه كتب تصديراً للكاتب الأوكراني في الطبعة الأوكرانية لروايته السياسية الاجتماعية الشهيرة الساخرة؛ بل إن رائعته **١٩٨٤** ليست أصيلة كل الأصالة، ذلك لأن أورويل يدين كثيراً إلى يڤجيني زامياتين وروايته «**نحن**» التي تمثل مصدر إلهام عظيم لرواية **١٩٨٤**، بل ولرواية ألدوس هكسلي «**عالم جديد رائع**». ولكن في حين أنه لا توجد إشارة وحيدة ولا كلمة شكر لزامياتين في أعمال هكسلي، يعترف أورويل بعبقرية زامياتين في مراجعة نقدية كتبها للطبعة البريطانية لرواية «**نحن**» (وبالمصادفة رأت الرواية النور بعد تأخر طويل إذا ما قورنت بالطبعة الأمريكية التي ظهرت قبلها بكثير)؛ فلقد تلقى أورويل من بيوتر شتروفه Pyotr Struve مخطوطة رواية «**نحن**» باللغة الفرنسية. آنذاك كان بيوتر شتروفه قد هرب من الإرهاب البلشيفي، وعاش في باريس. وكان مؤلف «**بؤس شديد في باريس ولندن**» يتحدث الفرنسية، ولم يكن عسيراً عليه أن يقدر القيمة الأدبية الرفيعة لرواية «**نحن**». وعلى الأرجح أن رواية **١٩٨٤**، قد صارت تنويعة لكل الأفكار الأساسية التي تطورت في رواية «**نحن**»، بلمسة إضافية من رجل عبقري.

ولكن جورج أورويل تأثر بزامياتين، وهذا كان ميزة له، حيث كان عميقاً للغاية في تصويره للشخصيات وما يشغلها، مثل ما أبداه ونستون سميث من ارتباط تافه بأشيائه التافهة المفضلة، وهو فيما يبدو ضعف

بورجوازي أخذه على أورويل الناقد ريموند وليامز وغيره من النقاد. لقد صارت تنبؤاته الثاقبة تاريخاً واقعياً. على سبيل المثال رؤيته السوداوية لموت الخصوصية واستعمار الحياة الجنسية الإنسانية، والسيطرة النهائية على الناس عبر طغيان شاشة التليفزيون. ولذا سيبقى جورج أورويل في الذاكرة باعتباره نبياً حقيقياً لوضعنا الراهن. لقد فاق جورج أورويل غيره في التنبؤ بالبوتنية باعتبارها فاشية ومنظومة إجرامية سياسية لا أيديولوجيا لها.

إن التحول من عالم فرانز كافكا إلى عالم جورج أورويل يمثل الخط الفاصل بين الشر الصلب والشر السائل؛ ففي عالم كافكا قبل الحرب العالمية الثانية ربما قد نفشل في فهم السبب الذي استدعى أن يحدث كل ذلك لنا وطريقة حدوثه، إنه حدث فحسب، ولم يخلف أي أثر للوضوح ولا المنطق وراءه، لكننا سنعلم أنه كان هناك بديل، وأن هذا البديل سيظهر عاجلاً أم آجلاً. وفي عالم جورج أورويل لا نفهم السبب ولا الكيفية، بل لا نستطيع أن نفعل شيئاً يُذكر، وربما لا نستطيع أن نفعل أي شيء، فليس هناك بديل أبداً. افعل الشر بنفسك، هذا هو منطق الشر السائل، وأنت تفعل ذلك، وهم يجعلونك تفعل ذلك بنفسك، حتى تصرخ كما صرخ ونستون سميث في رواية ١٩٨٤ قائلاً: «لا تفعلوا بي ذلك وإنما بجوليا». وفي النهاية، تحب الأخ الكبير.

كل شيء يمكن إنكار وجوده أو إعادته إلى الوجود. كل شيء يمكن خلقه وتدميره باستمرار. ومن يتحكمون في الماضي يتحكمون في المستقبل، ومن يتحكمون في الحاضر يتحكمون في الماضي، ومن يتحكمون في التليفزيون يتحكمون في الواقع، ومن يتحكمون في الإنترنت يتحكمون في الخيال ومبدأ البديل، ومن يتحكمون في وسائل الإعلام يتحكمون في البلاد، ومن يتحكمون في التليفزيون يحولون البؤس إلى كراهية، ويصنعون الحب للأخ الكبير والكراهية لإيمانويل غولدشتاين. وتأتي فعاليات «دقيقتي الكراهية» (Two minutes Hate) مباشرة من أوقيانيا، ويجري تحويل الهستريا الجماعية إلى فعل سياسي أو مسوغ للسياسات، وتصبح وسيلة للشرعية والحقيقة أو ما يسميه إريك فروم «الحقيقة المتنقلة» التي يمكن نقلها إلى أي موقف أو صراع أو حرب.

ويحوي عالم جورج أورويل جانباً آخر شكّل وضعنا السياسي الراهن للغاية؛ «الحرب هي السلام»، هكذا يدّعي الحزب في أوقيانيا، وما أن يتغير الموقف على أرض الواقع، وتتغير التحالفات والعداوات الدفينة المتقلبة من أوراسيا إلى إيستاسيا، قد يتغير المنطق تماماً. «السلام هو الحرب»، هكذا يدعي الحزب على العكس مما قاله سابقاً، ومن ينجحون في التحول السريع يكونون من الفائزين، فلن يكشفوا ضعفهم وعجزهم عن فهم الأمور العِظام، والويل كل الويل لمن يفشلون في التحول السريع. «أنت غير موجود»، هكذا أخبر أوبراين في أثناء التحقيق ونستون سميث، كما لو أنه يقول إن الحزب هو الذي يمنح الوجود للأفراد، ولا دوام لهم إلا بإذنه.

إن ما يبقى وراء عالم الفعل السياسي والسفسطة النخبوية والتعصب الهائج للجماهير، سواء أكان مخلصاً وطويل الأمد أم كان وقتياً وقصير الأجل، هو الحقيقة التي مفادها أن الصراعات خفيفة الحدة يمكن أن تغير منطق الحرب والسلام إلى حد كبير. فالأرض ليست قضية اليوم، وكل الادعاءات القُطرية اليوم هي مجرد مناورة تكتيكية لإخفاء الهدف الحقيقي، الذي يكمن في ضرب الاستقرار السياسي والتعجيز الاجتماعي وتقطيع أوصال المواطنين وإنزال الدمار بالحياة. فالترهيب الذي يرمي إلى غرس الخوف وغياب الثقة في إدراك الناس للواقع هو الهدف الحقيقي للسياسة التي تهتدي بالعالم الذي رسمه جورج أورويل. ومثل ونستون سميث وجوليا اللذين كُتب عليهما أن يفقدا حبهما وقوى الارتباط لصالح أوقيانيا والحزب والأخ الكبير، فإن المجتمعات يمكن أن تفقد الرؤى والبدائل والآمال وأشكال الإيمان. فالعلم بلا بدائل يمكن أن توظفه القوى الراعية للحتمية الاجتماعية والقدرية السياسية، من التكنوقراطية التي ترتدي عباءة الديمقراطية في الغرب إلى الدول الكاشفة عن ديكتاتوريتها ونزعتها الإمبريالية الجديدة ورغبتها الانتقامية مثل روسيا.

فإلى أية درجة استشرف أورويل المستقبل في رائعته النافية لليوتوبيا؟ إلى درجة كبيرة للغاية كما يتبين لنا الآن. إن الكتاب السري الذي وضعه إيمانويل غولدشتاين بعنوان **حكم الأقلية الطاغية نظرية وتطبيقاً** يبدو أفضل مفتاح لفهم حكم الأقلية الطاغية كشكل من أشكال الحكم في روسيا، ملحقاً بإنكار شديد للحرية السياسية والأخلاقيات الفردية وأقرب الحساسيات

الأخلاقية والسياسية إلى الحداثة، وإن كان مواكباً لأحدث التطورات في العلم والتكنولوجيا. وإذا ما استحضرنا هنا فكرة جان بودريار عن عدوى المحاكاة(٩)، فإن مقولة الحرب هي السلام، ورسالتها المتواصلة، إنما يخفيان الحقيقة التي مفادها أنه لم يبقَ شيء منهما في هذا العالم. فلا وجود للحرب ولا للسلام في أشكالهما الماضية، بل يمكن استبدال أحدهما بالآخر دوماً ودمجهما دوماً.

متى وكيف فقدنا إيماننا بالإنسانية؟ يؤكد جورج أورويل في مذكراته أن أحد أفظع الأمور التي يمكن أن يمر بها الإنسان هو انهيار المثل العليا التي نؤمن بها، بما في ذلك خيبة الأمل في أناس نظن بهم خيراً(١٠). إن المتاجرة بإثارة الذعر ونشر النزعة الانهزامية هما بداية ما يمكن أن يحدث إذا ما ضرب المعتدي البلاد.

على سبيل المثال، كان أورويل يفكر في الإمكانية الفظيعة للتواطؤ في بريطانيا العظمى إذا ما احتلتها ألمانيا، وكان على قناعة بأن الأغلبية الكبيرة للمؤسسة البريطانية والنخبة كانت ستشرع حتماً في التواطؤ مع هتلر والنازيين، فكان يعتقد بأن النازيين وتفوقهم العسكري سيرغمان رجال الشرطة البريطانيين وقطاعاً من الجيش، بل والطبقة السياسية، على تأييد النازيين وسيطرتهم أو قبول النازيين وسيطرتهم(١١).

ومهما بلغ نفاذ بصيرة أورويل، فإنه أخطأ في سوء الظن بإخوانه البريطانيين الذي قاوموا ببسالة قصف لندن وكومنتري، وكانوا أقوياء بما يكفي لأن يسحقوا، بمعاونة الحلفاء، أحد الشرور الأساسية في القرن العشرين. لقد كان أورويل يسارياً غير اعتيادي واشتراكياً غير مؤدلج، وحاول أن يحظى بترحيب وقبول من المحافظين البريطانيين باعتباره ابناً ضالاً جرى الاحتفاء بعودته المزعومة إلى اليمين بعد نشر روايته ١٩٨٤، وهذا يعود إلى كون الشخصية الرئيسة في روايته، ونستون سميث، تحمل الاسم الأول

---

(٩) Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, edited by Sheila Faria Glaser (Arbor, MI: University of Michigan, 1981).

(١٠) Thomas Cushman, "George Orwell: Ethnographer of Modernity," *The Hedgehog Review*, vol. 15, no. 1 (2013), pp. 69-77.

(١١) المصدر نفسه، ص٧٤.

لتشرشل، كما يعود إلى انتقاداته الشديدة للاشتراكية الإنكليزية التي وصفها أورويل بأنها حفارة قبر للحرية الشخصية والحرية السياسية والكرامة الإنسانية. وأيّاً كان الأمر فقد أنقذه هذا الحظ الجيد من الاحتقار لنخبة بلاده ومن فقدان الإيمان بالإنسانية بوجه عام. إن ونستون تشرشل المحافظ صار بطله نتيجة القيادة الأخلاقية والسياسية التي منحها تشرشل لأمته عندما كانت بريطانيا في أشد الحاجة إليها. فالرواية التي كان يُراد لها أن تأتي تحت عنوان «**الأوروبي الأخير**» صارت رواية **١٩٨٤**، ويلعب فيها ونستون سميث دور الشخصية الرئيسة كما لو أنه يخلد اسم الشخص الذي امتلك الشجاعة والإرادة بأن لا يستسلم للشر. ومثل ميخائيل بولجاكوف الذي احتقر الخوف، رأى جورج أورويل في الخوف أشد تهديد بنزع إنسانية الإنسان يمكن أن يفضي إلى انهيار المجتمع باعتباره نقطة التقاء وجودية ومنبت شيئين مهمين في الحياة الإنسانية: قوى الفردية، وقوى الاجتماع البشري.

زيجمونت باومان: إنك تعرض مسحاً سياسياً عميقاً ومفزعاً، «من التكنوقراطية التي ترتدي عباءة الديمقراطية في الغرب إلى الدول الكاشفة عن ديكتاتوريتها ونزعتها الإمبريالية الجديدة ورغبتها الانتقامية مثل روسيا». وهذان النمطان يختلفان في جوانب كثيرة اختلافاً حاداً، ولكنهما يلتقيان في جانب واحد مهم ومقلق جداً، ألا وهو تشجيع «الحتمية الاجتماعية والقدرية السياسية»، فليس أحدهما أحسن حالاً من الآخر لنفضل بينهما. واقع الأمر أن شبحاً يحوم حول أوروبا، إنه شبح غياب البديل، لاسيما البديل الجذاب بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، بديل يعد بإنهاء سطوة القدرية والعجز وانهيار الخيال. إننا أمام أزمة، يصاحبها نفق مظلم عند نهاية النور، وتمتزج الآمال المحبطة بانعدام الآفاق الواعدة. فإلى أين وصلنا في تلك الخمس والعشرين سنة التي تفصلنا عن سقوط جدار برلين وعن الإعلانات الصاخبة بالانتصار النهائي للديمقراطية؟ من جهة، هناك تجارب بوتنية متجاوزة لعالم جورج أورويل تقوم على «الديمقراطية المدجنة»، ومن جهة أخرى، هناك ديمقراطية تحقق آثار عالم جورج أورويل بتوظيف وسائل من عالم ألدوس هكسلي، وهذه الديمقراطية ليست بحاجة إلى وزارة الحقيقة ولا إلى وزارة المحبة لأن وظائفهما جرى إلغاء مركزيتها وإسنادها إلى إدارات فردية مصغرة تقوم على قاعدة: «افعلها بنفسك».

«نفق مظلم عند نهاية النور» هي عبارة سكها كلاوس أوفه بحس النبوءة في أعقاب سقوط جدار برلين. وقليل منا للغاية سيجدون أن هذه المقولة غير مبررة ومضللة. أليس أبرز سمة للحظة الراهنة هي أن الناس بدؤوا في البحث الجاد عن بدائل للسياسات المفلسة والعاجزة وغير المستعدة بكل وضوح لتحويل الاختيارات الإنسانية المفضلة إلى واقع اجتماعي، وتلك السياسات المفلسة بوجه عام في مهمتها المفترضة المتمثلة في نشر حرية توكيد الذات؟ أولا يفعل الناس ذلك وهم مسلحون بأسلحة قوية وفعالة على نحو غير مسبوق توفره تكنولوجيا الاتصالات المتقدمة، في صورة جانبية الآن بدلاً من الصورة الأفقية التي ميزت سياسة البيروقراطية؟ ويكشف إيفان كراستف ببراعة في المقالة التي استشهدنا بها آنفاً عن ذلك الافتراض قائلاً:

مع انتشار تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات تكتسب الحياة العامة مزيداً من الطابع الديمقراطي، ويحظى الأفراد بمزيد من التمكين، فبوسع الناس أن يعرفوا المزيد بشكل أسرع وأن ينظموا أنفسهم بطريقة أسرع وأسهل مما مضى، وهم بذلك يمثلون تهديداً للأنظمة المستبدة. ولكن في الوقت نفسه، تأتي «البيانات الضخمة» في السياسة لتمكن الحكومات والشركات الكبيرة من جمع بيانات غير محدودة عن الاختيارات المفضلة للمواطنين وأنماطهم السلوكية، ثم تنظمها، وتصل بها إلى هؤلاء المواطنين على الفور. فإمكانيات التلاعب الذي يسمونه «لفت النظر» **nudging**، بل والقهر، هي إمكانيات واضحة جداً مثل التهديد الموجه لأسس الديمقراطية. وتتشارك النخب اللافتة للنظر والجماهير المحتجة في ذلك. فتكنولوجيا المعلومات الجديدة تسهّل أنشطتهم، ويهمّش كلٌّ من الفريقين الامتيازات المفضلة الواردة في صناديق الاقتراع. فالنخب تتعامل مع الانتخابات باعتبارها فرصاً لاستغلال الناس لا الإنصات إليهم (فالبيانات الضخمة تهمّش التصويت كمصدر لتقييم الأداء)، وأمّا المحتجون فيفضلون استخدام الانتخابات كمناسبات للتظاهرات لا كأدوات للتأثير في السياسات.

إن البدائل التي تعد بالحلول محل الطرق البالية في ممارسة السياسة، لاسيما نموذج الديمقراطية، هي بالتحديد الأمور التي يعجز عن استحداثها بصورة عضوية، بل وعن دفع الجهات السياسية إلى قبولها، «أهل الميادين» الذين ينصبون خيامهم بضعة أيام أو بضعة أسابيع على الأكثر، في ميدان

التحرير، أو ميدان الاستقلال في العاصمة الأوكرانية، أو ميدان تقسيم، أو ساحة بولوتنايا، أو روتشيلد، أو بويرتا ديل سول، أو ميدان سينتاجما، أو ساحة ألتاميرا Altamira، أو منتزه زوكوتي، أو الحدائق، أو البوليفارات.

فلم تأتِ أية حركة من حركات الاحتجاج الكبرى ببرنامج لتغيير العالم أو حتى الاقتصاد. وبهذا المعنى فإننا لسنا بصدد محرك ممكن للنشاط الثوري، وإنما بصدد أحد صمامات الأمان التي تمتلكها الرأسمالية. فالاحتجاجات في كل مكان نجحت في زعزعة الوضع السياسي الراهن، ولكنها ساعدت أيضاً النخب في إعادة إضفاء الصفة الشرعية على سلطتها من خلال التأكيد على امتناع البدائل الحقيقية. إنها لحظات احتجاج، لا حركات احتجاج، إنها انفجار للذاتية السياسية، ومثل كل الانفجارات، فهي لا تستطيع بطبيعتها أن تحافظ على ثباتها ولا على دوامها[١٢].

إن «حركات الاحتجاج» (التي أفضل أن أسميها كما يسميها كراستف «لحظات الاحتجاج») تعلمنا الكثير عن المكروه، وإن كانت تدلنا على قليل جداً من الرغائب، بل وربما لا تدلنا على شيء من الرغبات. إننا نعلم أنهم غاضبون من بلادة الإحساس التي يتسم بها ممثلوهم المزعومون تجاه معاناتهم ورغباتهم وفرضياتهم، علاوة على العجز الواضح الذي يتسم به حكامهم وغياب الإرادة لفعل أي شيء لرفع البؤس أو تخفيفه على الأقل. وهكذا نستشف أن دافعهم إلى الاحتشاد في الميادين هو الحاجة إلى تفريغ غضبهم وإلى انعدام الثقة اللذين تراكما على مدار زمن طويل، وإلى إظهار مدى قوة هذا الغضب وانعدام الثقة. وربما نستشف أيضاً رعبهم من الاتجاه الذي تتحرك فيه أمور تهمهم للغاية، وأنهم عازمون على إيقاظ القوى الحاكمة من غيبوبتها ودفعها إلى تغيير ذلك الاتجاه، ولكننا لا نعلم وجهة هذا التغيير. ومع ذلك فإنني أرى أن فرانز كافكا قد أجاب عن هذه المسألة لأهل الميادين قبل أن يخرجوا إلى الشوارع للاحتجاج بزمن طويل:

سمعت صوتاً كصوت البوق، وسألت خادمي عن معناه، لم يعلم شيئاً ولم يسمع شيئاً؛ وعلى البوابة أوقفني وسألني: «إلى أين سيدي؟» فقلت:

---

(١٢) Ivan Krastev, in: *Journal of Democracy*, vol. 25, no. 4 (October 2014).

«لا أدري. . . بعيداً من هنا وحسب، بعيداً من هنا وحسب، بعيداً من هنا وحسب، لا شيء غير ذلك، إنها الطريقة الوحيدة التي يمكنني بها أن أصل إلى هدفي»؛ فسألني قائلاً: «إذاً أنت تعلم هدفك؟»، فقلت: «نعم، لقد أخبرتك للتو، بعيداً من هنا، هذا هو هدفي»(١٣).

لا أحد، لا أحد على الإطلاق، يمكنه أن ينير الطريق لغيره. حتى في زمانه، كانت الأبواب لا يصل إليها أحد، ولكن سيف الملك أشار إليهم بالطريق. اليوم تراجعت الأبواب إلى أبعد الأماكن وأنبلها. فلا أحد يشير إلى الطريق، فما أكثر حاملي السيوف، ولكنهم يلوحون بها وحسب، والعين التي تحاول أن تتبعها مصابة بالحيرة والارتباك(١٤).

وقد أعد ماورو ماغاتي Mauro Magatti وكيارا جيكاردي Chiara Giaccardi بياناً بعنوان «**يا صناع العالم اتحدوا!**» وفيه أوردا إرشادات ضمنية قيمة لكل من يجتهدون في فك اللغز الذي لا يجد أحد سبيلاً إلى فكه، فهما يلفتان انتباهنا إلى العواقب غير المتوقعة لبناء مجتمع حر وكل الآثار التي خلفتها في ذاكرتنا والمخاوف المزعجة الطائشة، مجتمع «نريد فيه جميعنا أن نكون أحراراً، وإذا صرنا أحراراً، فإننا نريد مزيداً من الحرية». ففي مثل ذلك المجتمع، مجتمعنا الغربي، وليس إلى الآن نظيره الشرقي، نريد أن نفتح كل الإمكانيات، إننا ندفع بأنفسنا في اللحظة العابرة الخاطفة، ونستسلم في سذاجة لتلك اللحظة الفريدة. وتكمن المفارقة قيد الاختيار نفسه، حيث يحدّ من الإمكانيات، وينتهي الأمر بعزوفنا عن الاختيار.

وتعكس هذه الكلمات حال اللعبة السياسية في الغرب، وإن مستقبلها وحده في الشرق؛ فأوروبا الغربية وأوروبا الشرقية يقعان في زمن فلكي واحد، لا في زمن تاريخي واحد. وقد نبهنا نيلسون مانديلا في مذكراته إلى عواقب تلك المنافاة التاريخية:

عندما خرجت من السجن، كانت تلك رسالتي، أن أحرر المضطهَدين والمضطهِدين. ويقول البعض إن رسالتي قد تحققت الآن، ولكنني أعلم أن

(١٣) Trans. Tania Stern and James Stern, in: Nahum N. Glatzer, ed., *The Collected Short Stories of Franz Kafka* (London: Penguin, 1988), p. 449.

(١٤) Trans. Willa Muir and Edwin Muir, in: Ibid., p. 415.

هذا غير صحيح؛ فالحقيقة هي أننا لسنا أحراراً بعد، فلم نحقق إلا حرية الحرية، لم نحقق إلا الحق في امتناع القمع. إننا لم نخطُ الخطوة الأخيرة في رحلتنا، بل الخطوة الأولى على طريق هو أطول وأصعب؛ فالحرية ليست مجرد رفع للقيود والأغلال، بل إنها العيش بطريقة تحترم حرية الآخرين وتعززها. فالاختبار الحقيقي لحريتنا مازال في بدايته.

وأمّا ماغاتي وجيكاردي فيكشفان عن فحوى رسالة مانديلا، وهما يذهبان إلى أن اجتناب الأخطار المفرطة الدائمة يستدعي أن ندرك أن «الحرية في أثناء الحرية» تمثل قضايا مختلفة عن قضايا «الحرية تحت الإكراه». فالديمقراطيات المتقدمة لم تتعامل مع هذا التحول الثقافي بعد، وهذا التأخر يمنعنا من أن ندرك أن أخطر التهديدات التي تواجهها الحرية اليوم لا تصدر عن انعدام الحرية، بل عن عواقب غير متوقعة صادرة عن الحرية التي خرجت من سجنها.

إنني أتفق تماماً مع قولك بأن بيان خسارة السياسة الأوروبية الشرقية سيلقي مزيداً من الضوء على مساوئ أوروبا الغربية أيضاً، ولكنني أخشى أن التركيز على «ما جرى فقدانه» في السياسة الأوروبية الشرقية أن يضلل إلى حد ما، لأن ما لم يظهر إلى الوجود بعد لا يمكن فقدانه. فالحرية الجوهرية للأفراد هي حرية بديهية في أوروبا الغربية، وبعد قرون طويلة من النضال الكبير صارت هذه الحرية بديهية لدرجة أنه يجري افتراضها ضمناً وتأملها (باعتبارها حضوراً استعمالياً Zuhanden بالمعنى الذي حدده مارتن هايدغر). وهذه الحرية لم تحظَ بوقت كافٍ ولا بفرصة كافية بأن تكون حاضرة أمامنا vorhanden، بأن تحظى بالملاحظة والتدقيق في كل أسرارها وتناقضاتها، وتصورها باعتبارها موضوعاً لإدراك وفهم لم يكتملا بعد وبحاجة ماسة للاكتمال، ودعوة صادقة للفعل. وإذا فعلنا ما نقول بأننا نستطيع أن نفعله وينبغي أن نفعله، فإننا حقاً «سنلقي مزيداً من الضوء على مساوئ أوروبا الغربية، ولكن بفضل الكشف عن الطبيعة المختلفة للمساوئ الجديدة التي تلاحق الغرب، مقارنةً بتلك المساوئ التي لم تُترك بعد في الشرق ومازالت حية في الذاكرة الجمعية وفي العادات المترسخة ورؤية العالم المغروسة في العصر الطويل للحرية المسلوبة. ففي غرب أوروبا كما في شرقها تواجه الديمقراطية أخطاراً

رهيبة، ولكن التهديدات التي تواجهها تصدر عن أسباب مختلفة وتتجلى في أشكال مختلفة من المساوئ.

وأغلب الظن أن الوقوع في زمن فلكي واحد في عالم تتقاطعه طرق المعلومات السريعة سيكون غزير الإنتاج في توليده لأخلاط هجينة تتألف من تأثيرات ومصادر متنوعة للغاية، وأغلب الظن أنه سيلوث النقاء الأصيل للنماذج المثالية، وهو أمر يتجلى في مفهوم «الحداثات المتعددة». فالثنائيات المتعارضة تمثل أداة إرشادية استدلالية، ولكن من الخطأ التعامل معها على أنها تقابل تجريبي لكُليتين كاملتين ومكتفيتين بذاتيهما وقائمتين بذاتيهما.

الفصل الثالث

أين وفاء الحداثة بالوعود الكبرى التي قطعتها على نفسها؟

الراجح أننا في بداية القرن الحادي والعشرين نعيش في عالم تصبح فيه الممارسة الناجحة للسلطة، سواء أكانت عنفاً أم أداءً اقتصادياً جيداً، رخصةً للتخلي عن الحرية الفردية والحقوق المدنية وحقوق الإنسان. وللأسف ليس هناك من شبكات اجتماعية ولا تعليم عام ولا توجهات عالمية بازغة يمكنها أن تغير من المنطق الذي تسير به الأمور.

وقعتْ منذ زمن نيكولا ميكيافيللي ثورة هادئة في الوعي الإنساني والحس الإنساني. وإذا كان معيار الحقيقة (بمعنى اتساق الأمر مع الفكر) مازال حياً في العلم والفلسفة كما كان في أعمال القديس توما الأكويني وغيره، فإنه لم يعد له من معنى في الحياة والسياسة العملية؛ فلم يعد هناك من إيمان بأن القوة تنبع من الله، ولا بأن السياسة في جوهرها هي مقام الفضيلة وأحد أشكال الحكمة. والثورة الحديثة التي هندسها الفكر السياسي عند نيكولا ميكيافيللي إنما تتجسد على أفضل وجه في مفهوم «الحقيقة الفعالة»، حيث تصبح الحقيقة ممارسة، بل فعلاً عملياً. فالحقيقة في السياسة ينتجها الشخص الذي يولد الفعل ويحقق النتائج، ولا يحققها الشخص الذي لا يعرف ذلك الفعل ولا تلك النتائج، ويوضحها وينقدها في ضوء الفضيلة ويفحصها في سياق معيارها القديم. فالحقيقة نجاح، والنجاح حقيقة.

وهكذا فإن السياسي الذي يخلق ممارسة دائمة، ويترجم الفكرة إلى الفعل، ويضفي عليه الصفة الشرعية، هو الشخص الذي يكسب الحقيقة إلى صفه. وأمّا الوسيلة التي يفعل بها كل ذلك فليس لها إلا أهمية ثانوية. والأمر لا يتعلق هنا بفكرة: الغاية تبرر الوسيلة، بل يتعلق بالفاعل الذي

يثبت كل نقاده والمتشككين، من كل الأزمنة التاريخية والمصادر الثقافية المتنوعة، في سياسة واحدة صار يعدها الناس صحيحة وتاريخية وخالدة. فالحقيقة هي كل ما يبقى في الذاكرة، وأمّا الفشل فيُحكم عليه بالموت، ويجري وصمه بالزيف والعار. فالبقاء على حساب التضحية بالفضيلة والأخلاق العليا يبدو صيحة حماسية جماعية باكرة للعالم الحديث، وفيما بعد ستتحول هذه الصيحة على يد العنصريين وأنصار الداروينية الاجتماعية إلى المركز الرمزي للصراع من أجل البقاء.

إن الطاغية الذي يحقق مركزية الدولة وينجح في تصفية خصومه يصبح الأب المؤسس لأمته، وأمّا المستبد الذي يحاول أن يفعل الشيء نفسه ولكنه يتضرر أو يفشل في تحقيق كل أهدافه فينهال عليه احتقار العالم أجمع وينساه التاريخ نسياناً قاطعاً. والقوى التي نجحت في تنفيذ انقلاب أو ثورة تصبح قوى بطولية للعصيان المسلّح ضد مؤسسات رجعية ومفلسة أخلاقياً، ولكن إذا فشلت فإنها تصبح مجرد قوى متآمرة ومثيرة للاضطراب والفوضى. فالعار والخزي لا يلتصقان برفض الفضيلة، ولا بقبول الرذيلة، ولا باختيار نشط للشر، بل بفقدان القوة، والعجز عن الحفاظ عليها، والمعاناة من الهزيمة. فالقوة تلقى احتراماً وإجلالاً، وأمّا العجز التام أو حتى مجرد الضعف فلا يستحق اهتماماً فلسفياً ولا تعاطفاً وجدانياً. ففي هذا النموذج، لا يستحق التعاطف ولا الشفقة إلا أهل السلطة. ولكن إذا كان المرء في مجال السلطة فإمّا أن النصر ينتظره، وإلا فالموت والاختفاء. فالموت يمكن أن يكون نسياناً بسيطاً، إنهما الشيء نفسه.

ولذا فإنه من السهل تبرير الخيانة في نموذج الأداتية الحديثة. فإذا انتهت إلى الاحتفاظ بالسلطة أو إلى توسيعها فمن السهل تصنيفها على أنها تضحية مؤلمة باسم الدولة أو غاية عظيمة مشتركة أو مثالاً عظيماً مشتركاً. ولكن إذا انتهت الخيانة إلى الفشل وأخفق المتآمرون إخفاقاً تاماً فيجري تصنيفها على أنها خيانة عظمى للدولة، وذلك بمساعدة السلطة الرمزية وأجهزة الدولة. وإذا ما نجحت المؤامرة وجرى تصفية رئيس الدولة أو المؤسسة، أو على الأقل تم تعريضه للشبهة والفضيحة والخطر، فإن المتآمرين يصبحون وطنيين ورجال دولة. ولكن إذا ساد النظام القديم وصفّى المتآمرين، فإن الأمر يقتصر على تدميرهم، بل يهملهم التاريخ باعتبارهم

خونة وعاجزين عن الولاء، أي بوصفهم أناساً يعانون من الضعف التام.

وأخيراً فهناك ميتافيزيقا الخيانة، حيث يمكن تفسيرها على أنها خيبة أمل في أصدقاء وشركاء ورفاق قدامى في النضال وفي الفكر، ولكن ذلك لا يغير جوهر الموضوع. فالخيانة التي تفسر نفسها بهذه الطريقة تبدو ملاذاً ساذجاً لخيبة أمل تولد نفسها بنفسها وملاذاً ساذجاً لاكتشاف عالم جديد. ولكن أسبابها العميقة تقع في موضع آخر. فقد أصبحت الخيانة في زماننا فرصة إنسان اللحظة وحظه وممارسته، الإنساني البراغماتي والأداتي المنفصل عن جوهره الإنساني والمنعزل عن غيره وبهم. ومن المعلوم أن مشاعر الندم والذنب قد أصبحت سلعاً سياسية في لعبة الاتصال العام، مثل جرعات الكراهية الدقيقة. وربما لم تصبح الخيانة سلعة تجارية بقدر ما أصبحت عنصراً من عناصر العقل الأداتي وفضيلة اللحظة.

ففي عالم تسوده الروابط الإنسانية المحطمة والوعود والكلمات المبالغ فيها، لم تعد الخيانة مسألة صادمة؛ فعندما يغيب الإخلاص عن مركز شخصيتنا، ويختفي كقوة جامعة لهوية الإنسان، فإن الخيانة تصبح فضيلة اللحظة. فماذا يحدث للسياسة إذاً؟ إنها تصبح ملاذاً لأناس يؤمنون بما أسماه إريك فروم من قبل «الحقيقة المتقلبة» الظرفية؛ إنها تناسب المغامرين والمجرمين والمحتالين. والفائز يأخذ كل شيء، كما في أمور عالمنا الذي يزداد فيه التنافس والنزعة الأداتية.

لقد مر ربع قرن من الزمان على سقوط جدار برلين وانهيار الشيوعية في أوروبا. لقد مر زمن طويل وتغيرت أمور كثيرة في أوروبا تغيراً مذهلاً. ولذا فمن حقنا المشروع تماماً أن نتساءل: أين نحن الآن؟ وماذا ينبغي فعله؟

إن أحد تناقضات التغير السياسي يكمن في أنه كلما قلّت السلطة التي يمتلكها المرء زاد التزام المرء أخلاقياً وسياسياً. فالمنشقون الأوروبيون الشرقيون لم يستغلوا قط الكراهية ولا الخوف، وهما سلعتان رائجتان في عالم السياسة الحديثة، بل إنهم أكدوا مسؤوليتهم تجاه الإنسانية والتزامهم بحقوق الإنسان. ثم تبع ذلك ظلم النفس، والعجز العمد الممتع، وفك الارتباط العمد، والاحتفاء بالمعاناة والظلم، والسرد المقارن لقصص الاستشهاد، والتساؤل عمن يذوق أشد العذاب، كما لو أنه يمكن قياس معاناة شخص بمقارنتها بمعاناة شخص آخر.

وبعد مرور ربع قرن من الزمان على سقوط الشيوعية نجد إغراءً في استغلال الظلم الواقع علينا باعتباره جانباً من السياسة الخارجية. فبمجرد عدم امتلاكنا للسلطة يصبح العجز والمعاناة جواز مرور ندخل به فردوس الاهتمام العالمي، بل إننا أحياناً ما نذهب إلى حد التهوين من إخفاقاتنا السياسية وأوقاتنا العصيبة باعتبارها شيئاً يصدر حتماً عن عجزنا أو الاستغلال اللانهائي المحيط. ومع أن ذلك يبدو مناورة شائعة تماماً في لعبة السلطة اليوم، والتي تمكننا من اكتساب مزيد من الشرعية الأخلاقية بالحصول على مزيد من الاهتمام بمعاناتنا وعجزنا المتزايدين، فإن الأمور كانت مختلفة جداً في الأيام التي انهزمت فيها الشيوعية.

وهذا تيار غير ملائم اليوم في أوروبا الشرقية والوسطى، لأنه يصدر عن نزعة عالمية لجذب الانتباه بأية كلفة في مقابل الشهرة والسياسة والسلطة. قصص تدمي القلوب، وتخلٍّ عن الخصوصية، وكشف للأسرار الخاصة، كل هذه الأمور أصبحت وسائل لتحقيق المكانة الراقية والقوة لمن يتقنون الفن الراقي المتمثل في تعميم الأمور الخاصة، وتحويل قصصهم الشخصية والحميمية إلى ملكية عامة أو أخبار عاجلة، وهو فن يحظى بطلب كبير الآن. والمعتاد أن هذه سمة المشاهير، وإن كان المفكرون والساسة لا يستطيعون البقاء إلا بأن يصبحوا مشاهير أو ضحايا كما بيّنت في أعمالك يا زيجمونت.

على أي حال، ليست الأمور كما كانت عليه قبل ربع قرن من الزمان؛ فأوروبا الشرقية والوسطى صارت مشهورة بعدم خوفها ومشاركتها الفعالة، لا بخوفها وفكها للارتباط. وحركة التضامن في بولندا هي ذروة شجاعة أوروبا الشرقية والوسطى والقوى المتفرقة للاتحاد، وهذه الحركة استشرفتها مجموعة هلسنكي بالاتحاد السوفياتي السابق وجماعة المنشقين الخالدة في روسيا، وغيرها من قوى الرفض والممانعة. وفي تلك الأيام، قلما تحدث أحد عن المعاناة والظلم، لأن الناس كانوا مهتمين بكيفية استعادة إحساسهم بقيمة الذات والكرامة والثقة بالنفس.

واقع الأمر أننا نتحدث هنا عن جماعات صغيرة تتألف من أفراد لا يعرفون الخوف، ولكن تلك الجماعات هي التي مكّنت من محو الشيوعية

من وجه أوروبا بتحويل شجاعتهم الفردية إلى حماسة شعبية، وإلى إيمان قوي بالقضية العادلة. فالشجاعة، بدلاً من الخوف والكراهية، كانت وراء معجزة الحرية في أوروبا الشرقية والوسطى، في عام المعجزات ١٩٨٩، وفي أعوام الانشقاق التي سبقت وعجلت بتحرير أوروبا الجديدة الممكنة، كما أسماها الشاعر تشيسلاف ميلوش والروائي ميلان كونديرا. وهذا يختلف تمام الاختلاف عن مشاعر الخوف والكراهية التي استغلها تماماً الحكم السوفياتي ودوله التابعة كوسيلة للتعبئة السياسية والسيطرة الاجتماعية على الجماهير.

إن احتقار الخوف هو أمر متأصل في فكر وسياسة الانشقاق والحرية في أوروبا الشرقية والوسطى. وإذا كان لنا أن نمنح جورج أورويل لقب الأوروبي الشرقي الشرفي كما نادت بذلك الشاعرة والمنشقة الروسية نتاليا جوربانفسكايا، فإن روايته **١٩٨٤** تعرض اهتمامه الأخلاقي الأوروبي الشرقي المميز؛ فالشخصية الرئيسة في رواية **١٩٨٤**، ونستون سميث، ومحبوبته جوليا يحتقران الخوف الذي بذلا جهداً كبيراً لمواجهته والقضاء عليه.

وقبل رواية جورج أورويل التي ألفها عام ١٩٤٨، كتب ميخائيل بولجاكوف رواية بعنوان **المُعلم ومارجاريتا**، وفيها يصور الخوف على أنه مصدر الشر، فهو سبب خيانة الصديق، وعدم إخلاصنا للمحسنين إلينا ورفضنا لهم، وفشلنا في تحمل المسؤولية عن حياة الإنسان الفرد، حتى وإن التقت عيناه بعيوننا وجذب اهتمامنا وخيالنا. فالخوف هو ما يحتقره بيلاطس البنطي في نفسه أشد احتقار بعدما يغسل يديه ويسمح بصلب يشوع (وهو اسم يسوع المسيح في رواية ميخائيل بولجاكوف التي تأثرت أيما تأثر بالنزعة الميكيافيللية ورؤية إرنست رينان لتاريخ المسيحية).

حققت أوروبا الشرقية الوعود الصامتة والالتزامات الأخلاقية لمفكريها العظماء وكتّابها اللامعين بالتغلب على الكراهية والخوف. وفي عام ١٩٨٩، سقطت الشيوعية في أوروبا الشرقية نتيجة الشجاعة والإرادة وعدم الخوف والتضامن. ويجدر بنا هنا أن نؤكد نقطة مهمة أثارها ميشيل إجناتيف، وهي أن خطاب حقوق الإنسان كان نتيجة الشجاعة الشرقية والمنظومة الغربية. ويا لها من مفارقة أن بعض الساسة والشخصيات العامة في أوروبا الشرقية

الراهنة يميلون إلى وصف حقوق الإنسان بأنها ليست إلا بدعة أوروبية غربية يتحكم بها الغرب فينا، ويفرض علينا قيماً غريبة مستمدة من العلمانية واحترام الأقليات! ويتجلى ذلك بوضوح عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن تشريع سخيف بشأن ما يسمى «القيم التقليدية» أو «الأسرة الحقيقية» أو غيرها من مبادئ الحكمة المعادية لأوروبا.

ماذا حدث لنا حتى تكون جميع صور التمرد والثورة في أوروبا الوسطى في جوهرها رومانتيكية واستعادية ومحافظة وغير عصرية؟[1]. وبسبب من تصوراتنا المثالية لأوروبا، فإننا نقرن بين أوروبا والحرية والديمقراطية، ونشكل بذلك سياسات تحررنا باعتبارها عودة إلى أوروبا. لقد اعتقدنا لأسباب وجيهة بأن النسخة السوفياتية من الحداثة كانت أبشع نسخة، ولذا سعينا إلى أوروبا بدلاً منها، ولكن أوروبا التي كانت في مخيلتنا وتماهينا معها لم توجد في وقت الطفرات التي مررنا بها؛ إنها لم تتحول إلى شيء أفضل ولا أسوأ، كل ما في الأمر أنها أصبحت شيئاً مختلفاً اختلافاً جذرياً عما تخيلناه واعتقدناه ورغبنا فيه.

كانت ثوراتنا الناعمة المغردة تتعلق بكيفية تعطيل التغير الاجتماعي، ولكننا صرنا رهائن التغير الاجتماعي والسياسي السريع الذي يحول الجزء الذي نعيش فيه من أوروبا إلى معمل لتعجيل التاريخ على نحو غير مسبوق تاريخياً، بكل ما ينطوي عليه ذلك التعجيل من أخطار ومخاطرات؛ فعلى مدار الخمس والعشرين سنة الماضية غادر ليتوانيا ما يزيد على نصف مليون نسمة، واستقروا في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وإيرلندا وإسبانيا وألمانيا أو غيرها. وهذه الظاهرة لا تقتصر على ليتوانيا، وتواجه بولندا وسلوفاكيا تحديات مماثلة. فالانقسامات الاجتماعية المثيرة والفساد المتوطّن غالباً ما أدّيا إلى إزالة الوهم والغشاوة عن الأوروبيين الشرقيين، حتى فيما يتعلق بأروع إنجازاتهم بما في ذلك الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي.

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى نقطة مهمة، وهي أن الشعبوية أتت إلى بلادنا ورسّخت أقدامها باعتبارها مساراً سياسياً أساسياً. فما هي إذاً

---

(١) Milan Kundera, "The Tragedy of Central Europe," translated by Edmund White, *The New York Review of Books*, vol. 31, no. 7 (April 1984), pp. 33-38.

الشعبوية؟ هل هي اهتمام حقيقي بخير الأمة يجري التعبير عنه في صورةٍ مبالغٍ فيها من الوطنية؟ واقع الأمر أنها ليست كذلك، لأن الجوهر الحقيقي لهذه الظاهرة يقع في موضع آخر؛ فالشعبوية هي ترجمة ماهرة ومتقنة للخاص إلى العام، مع القدرة على استغلال الخوف أتم استغلال. فالخوف والكراهية كالتوائم السيامية الملتصقة، ولا يستطيع الواحد أن يمشي وحده من دون الآخر.

ولكن الكراهية التي نتحدث عنها الآن ليست الكراهية المنظمة، كما في «دقيقتي الكراهية» في رواية جورج أورويل، ولا مشاهد الهستريا الجماعية والهياج الجماعي للكراهية كما ينظمه الحزب الحاكم وكما تجري ممارسته في الاتحاد السوفياتي وديمقراطيات الشعوب الأخرى، بل إنه الخوف الواقعي لشخص خاص يجري الارتقاء به إلى مرتبة الاهتمام العام، وأحياناً ما يجري ترجمته إلى هوس عام.

مِمَّ نخاف إذاً؟ إننا نخاف من كل ما يجسّد حيرتنا وقلقنا، إننا نخاف من أي أحد تحدد معالم وجهه الأسماء التي نسمي بها الخوف بفضل التقارير الإعلامية المروعة المفرطة والصحف المثيرة ونظريات المؤامرة، إنه الخوف من الإسلام والمسلمين، والخوف من المهاجرين، والخوف من الشواذ جنسياً، والخوف من الراديكاليين الملحدين، والخوف من المؤامرات العالمية اليهودية الجديدة. وهذا غيض من فيض.

وكما يبيّن مارك ليلا في تحليله الدقيق لفرنسا بعد مأساة تشارلي إبدو، فقد صارت رواية ميشال ويلبك «**استسلام**» أداة قوية في أيدي اليمين المتطرف بدلاً من خدمة أهدافه الأولية والأساسية باعتباره روائياً ساخراً وسجالياً ومستفزاً ونافياً لليوتوبيا [حيث تصور الرواية صعود رئيس عربي لفرنسا واستيلاء المسلمين على الحكم عام ٢٠٢٢ بسبب الهجرة][٢]. ففي مجتمع الخوف، يخاطر الضحك بالتحول إلى صيحة حرب، وتتجه الرواية الساخرة مثل كل روايات الإنذار إلى التحول إلى منشورات سياسية قاتمة من الخوف والكراهية. لقد تحولنا إلى أوروبا التي اعتقدنا أنها لن تقبلنا أبداً

(٢) Mark Lilla, "Slouching Toward Mecca," *The New York Review of Books*, vol. 62, no. 6 (April 2015), pp. 41-43.

جزءاً منها. لقد أُخذنا بكل مخاوفها المرضية وتعميماتها النمطية التي كانت تعمل ضدنا في الماضي؛ أم أن العالم قد أصبح أوروبا شرقية ووسطى واحدة عالمية؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، فإن التغيير قد يكون حتمياً.

زيجمونت باومان: إنك تقول: «إن الحقيقة هي النجاح، والنجاح هو الحقيقة، والفائز يأخذ كل شيء». وأنا أرى أن رأيك سديد. ولكن هل هذه هي الحقيقة الكاملة عن الحقيقة؟ كلا.

بدايةً، أعتقد بأننا بحاجة إلى كشف الافتراض الخفي الكامن فيما تقوله. إن «الحقيقة» هي فكرة اقتتالية، فكرة تنتمي إلى مفردات العداوة والاقتتال والتنافس والنزاع والصراع. ومتى وردت فكرة «الحقيقة» في الخطاب، فإنها تشير إلى حضور المتنافسين والمتنازعين والمتصارعين. فالمعارضة التي يجسدونها هي التي تستدعي، أو ربما تحتم، ورودها. وفي حالة الموافقة العالمية غير المحتملة ستكون فكرة الحقيقة لا أهمية لها. ولو كانت تلك الحالة الغريبة عالمية للأبد لكان ميلاد فكرة الحقيقة خارج طوق الفكر والخيال.

وتكمن المفارقة في أن الحقيقة في واحديتها هي دليل ضمني على تعدديتها؛ فقولنا «هذا صحيح» إنما يستمد معناه من اقترانه على حدة، بقولنا «ذلك غير صحيح»؛ ولهذا فإن هذا القول يؤكد ضمناً ما ينكره صراحة، أو ربما هو إعلان حرب على أصله، على الوضع الذي أدى إلى وجوده والحاجة إليه. وذلك الوضع يتسم بتعددية الرؤى ووجهات النظر والآراء والمعتقدات. فلا يمكن للصواب أو الحق أن يكون ركيزة في التنافس بين تعدد الادعاءات المتعارضة أو الرافضة للتوافق. وتلك التعددية هي نتيجة حتمية قاطعة لتنوع الطرق البشرية في الوجود ـ في ـ العالم (وهو تنوع حتمي قاطع). وهذا يعني أن الحقيقة تنتمي إلى أسرة كبيرة تضم ما يسميه وايتهد «مفاهيم خلافية في جوهرها».

وهذه الأسرة كبيرة للغاية وتتسع من دون حدود. والسمة المميزة للخلاف الذي يقيد جميع أعضائها هي ضغط الازدواجية الوصفية والقيمية؛ فقد يوصف السلوك الواحد بأنه سمة شخص مبتكر ونابغة أو سمة شخص مشاغب غير متقن لعمله، والأفعال الواحدة قد توصف بأنها أفعال إرهابيين

أو أفعال مناضلين من أجل الحرية. وهذا أمر شائع للغاية؛ فالفعل الواحد قد يوصف بأنه فعل من أفعال العنف أو فعل من أفعال تطبيق القانون. فهل بوسع زائر من الفضاء الخارجي أن يميز بينها وهو متسلح بكل الحواس التي نتمتع بها ولكنه لا يعي تراتبيات القيم عندنا؟

إننا أمام معضلة جديدة، وإن كانت أشد عمقاً وإثارة، ولكنها بعيدة جداً من الحل المقبول عالمياً، حتى وإن كانت قد أرّقت مضاجع الفلاسفة وشغلتهم على مدار قرون. فإذا كان بوسع المرء أن ينجح إلى حد ما في تمييز الحقيقة والكذب في الفضاء العيني، فهل بوسعه أن يحاول أن يفعل ذلك أو حتى أن يحظى بتسويغ لفعل ذلك في العالم التقديري؟ أليست عبارة «القيمة الزائفة» هي عبارة متناقضة في ظاهرها؟ فأنّى للمرء أن «يثبت» قيمةً ما أو أن يزيفها؟ وأية سلطة ستحملها نتيجة الإثبات أو التزييف في صراع الحقيقة؟ إنني أكرر هنا أسئلة قديمة، ولكننا مازلنا بانتظار الإجابة من يسوع المسيح. فما أكثر الإجابات، ولكن لم تتمكن أية إجابة منها من اجتناب «الحالة الخلافية في جوهرها»، لا في مجال الخطاب الفلسفي، ولا في مجال الممارسة البشرية. ويتضح ذلك أيما وضوح في الذاكرة الجمعية، وفي «سياسة التاريخ» التي تغذي أوجه القصور ومواطن الضعف وتتغذى عليها وتترعرع.

وكل ذاكرة جمعية هي ذاكرة انتقائية بالضرورة، ولكنَّ ساسة التاريخ الآن أو الطامحين هم قادة عملية الانتقاء. فالموضوع أكبر من مقولة «النجاح هو الحقيقة»؛ ذلك لأن النجاح السياسي يعني المقدرة على تعديل الذاكرة التاريخية، بدءاً من إعادة تسمية الشوارع والميادين، وإعادة تأليف الكتب المدرسية، واستبدال الآثار العامة. وهذا يؤدي إلى نجاح السياسة، أو ذلك هو المطلوب. إن المنتصرين هم كُتّاب التاريخ كما يقول ونستون تشرشل؛ والأدق هو أن التاريخ يعيد كتابته باستمرار منتصرون متتابعون، وأن بقاء المنتصرين في السلطة التي يفوزون بها هو الشرط الضروري، إن لم يكن الشرط الكافي بالضرورة، لتحصين سرديتهم من إعادة كتابة أخرى، وليست أخيرة. «ففي العالم الذي نعيش فيه، لم يعد الأمر يقتصر على تدهور الذاكرة الجمعية والوعي المتدهور بالماضي، ولكنه يتعلق بالهجوم العدواني على أية ذاكرة باقية والتشويه العمد للسجل التاريخي واستحداث ماضٍ أسطوري في

خدمة قوى الظلام»(٣). إن المرونة المتوطنة والعمر القصير المتوقّع للذاكرة التاريخية هما ما يغري المنتصرين ويساعدهم على اللجوء إلى تلك الاعتداءات المشينة بتوقع مطمئن بالفوز. وثمة دراسة حديثة ثاقبة، وإن كانت صادمة، لا غنى عن قراءتها لكل المهتمين الجادين بالحالة الراهنة للعبة «سياسة التاريخ»؛ فبعد بضع سنين من الغزو الكارثي غير المسؤول للعراق، يقول هنري جيرو:

إن الجدل السائد الراهن بشأن الأزمة في العراق وسوريا هو مثال شبه مثالي على موت الذاكرة التاريخية وانهيار التفكير النقدي في الولايات المتحدة الأمريكية، كما أنه يدل على ظهور ثقافة معادية للديمقراطية أيما معاداة، إنها ثقافة الجهل المصنوع واللامبالاة الاجتماعية. فبكل تأكيد تواجه الذاكرة التاريخية الاعتداء عندما تغطي وسائل الإعلام المهيمنة تغطية مباشرة لشائعات الحرب المتواصلة التي يتاجر بها ساسة من أمثال السيناتور جون ماكين وليندسي غراهام، ومثقفون رجعيون أمثال بيل كريستول ودوغلاس فيتث وكوندليزا رايس وبول فولفوفيتس، ولا يتمتع أي من هؤلاء بأية مصداقية على ضوء ما فعلوه لإضفاء الشرعية على الشبكة المتواصلة من الأكاذيب والتضليل التي وفرت غطاءً للغزو الأمريكي الكارثي للعراق تحت إدارة بوش/ تشيني(٤).

ويعزو هنري جيرو إلى الهيمنة الراهنة التي تمارسها «ثقافة الأمية» قدراً كبيراً من المسؤولية عن السهولة غير المسبوقة التي تتلاعب بها الأكاذيب والتلفيق والفقدان العام المصطنع للذاكرة في محتويات الوعي التاريخي العام، وهو يؤكد ما ذهب إليه جون بيلجر بأن ما يحدث في موت التعلم ونشر الجهل باعتباره فضيلة مدنية هو «خداع الثقة» الذي يريد من خلاله الأقوياء «إقناعنا بأننا نعيش في حاضر أبدي يقتصر فيه التأمل على الفيسبوك، وأن السرد التاريخي هو تخصص هوليوود»(٥). فالتصريحات المقطوعة تحل

---

(٣) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Berlin: Schhocken Books, 1989), p. 105.

(٤) <http://philosophersforchange.org/2014/07/01/anti*publi-intellectuals-and-the-tyranny-of-manufactured-forgetting>.

(٥) John Pilger, "Good and Bad War and the Struggle of Memory Against Forgetting," *Truthout* (14 February 2014).

محل السرد، والسطحية تحل محل العمق، وتصفّح بقايا الماضي يحل محل التأمل. إننا نعيش في ثقافة النسيان لا الحفظ؛ فاليوم نجد أن سماسرة بورصة الذاكرة التاريخية، وهم أيضاً أصحاب أسهم في الذاكرة التاريخية، يركزون جهودهم على تقويض قوى الحفظ بالذاكرة ونشر فقدان الذاكرة التاريخية.

وأود هنا أن أعلق على قضيتين مهمتين أثرتهما في حديثك:

فأمّا **القضية الأولى** فهي الخيانة التي طاردت إخلاصنا، ذلك الحبل المتين الذي كانت تعتصم به الهويات البشرية، وهذه الظاهرة تتوافق مع بقية الثقافة الحديثة السائلة، وهي ثقافة مشهورة بالحط من قيمة الدوام وإجلال سرعة الزوال والارتقاء بفكرة «المرونة» إلى مرتبة المهارة الكبرى في فن الذوق. وهكذا تتوارى فكرة جان بول سارتر عن «مشروع الحياة» ليحل محلها دوارة الرياح الكاشفة عن تغيرات الجو باعتبارها المرشد الأعلى الذي نهتدي به في رحلة تحديد الهوية الذاتية، وربما باعتبارها المرشد الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه والثقة به، وهي وسيلة إرشادية يُوصَى بها لما تتمتع به من قدرة على التسجيل الفوري لأبسط تغير في الموضات والصيحات، علاوة على «حديث المدينة» و«اللعبة الوحيدة في المدينة» التي تلعب في الوقت الراهن. وهذه الوصية تتناغم جداً مع عادة الإنسان الغارق في التعلق بقشة، أليس كذلك؟ فهذا هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن نتوقعه من حياة نعيشها في ظل ما يسميه توماس إريكسن «طغيان اللحظة»، وما يسميه استيفن برتمان ضغط «ثقافة اللحظة الآنية»، وما يسميه ديفيد هارفي «ضغط الزمان/المكان»، وما يسميه بول فيريليو ضغط «السرعة/المكان»؛ وصارت كل العلامات الإرشادية الصلبة الهادية قابلة للنقل السريع، وتوارت الفنارات ليحل محلها وميض الحفلات الصاخبة (الدوامة والدوران والدوار)، وتوارى رفاق السفر ليحل محلهم البقايا عند البارونة أوركزي في روايتها التاريخية **سكارلت بيمبرنل** Scarlet Pimpernel. إن ما يدفعنا العقل إلى فعله، بالتحالف مع التجربة والدليل التجريبي، حتى نفهم حياة الإنسان المعاصر، هو أن نحل مفهوم «العملية اللانهائية من إعادة تحديد الهوية» محل مفهوم «الهوية» الكسول. وفي هذه الحال، كما في كثير من حالات أخرى، يعمد مديرو السياسة بالتعاون مع الأسواق الاستهلاكية إلى استغلال

الخلل الحديث السائل الذي يعاني منه الوضع الوجودي البشري والقلق الصادر عنه على نطاق واسع للغاية.

وأمّا **القضية الثانية** فهي المأزق المريع الذي حلّ بأبناء ثورات شرق أوروبا بسبب من القفز إلى الحرية قبل ربع قرن من الزمان. فأنت على حق عندما قلت: «إن أوروبا التي تصورناها وتماهينا معها لم توجد في وقت الطفرات التي مررنا بها». وأترك هنا القضية الخلافية بشأن وجود أوروبا في أي وقت، لأن النقطة المركزية هنا هي الاتجاه الشائع في كل الثورات الراديكالية، بمعنى تشكيل رؤية الهدف النهائي من السخط على الأمور المزعجة والمقززة في الوضع القديم. فكل ثورة راديكالية تخاطر لهذا السبب بعدد كبير من الخسائر الجانبية المختلفة وضحايا الآمال المحطمة والآمال المولودة وهي ميتة. فلا غرابة أن الثورات غالباً ما يجري اتهامها بالخطيئة أو الجريمة، بقتل الأطفال الرُّضَّع. وهناك شيء من الحقيقة في هذه التهمة، ولكنها غالباً ما تكون بمثابة تغطية على حقيقة أكثر أهمية، بل وأكثر جوهرية، إنها الحقيقة التي مفادها أن الثورات (المنتصرة) تتجه إلى مضاعفة أعداد أبنائها الذين يحاولون القيام بمراجعة استدلالية لأصلهم عبر تجميع/ تلفيق أدلة على أصلهم المختار بأثر رجعي. ولكن النقطة الأساسية هي الإهمال غير العادل لإحدى سمات الثورات، مع أنها أكثر أهمية وتأثيراً، وهي نزوعها إلى قتل الأب والأصل، حيث تتجه النخبة السياسية الناشئة للمجتمع ما بعد الثوري إلى نزع سلاح آباء الثورة وكشف زيفهم وتلطيخ سمعتهم، فهم منافسوهم غير المرغوبين على الاحترام العام والسلطة، وهذا الاتجاه يقطع طريقاً طويلاً نحو فهم ربع قرن مضى من التاريخ السياسي البولندي، كما هي الحال في نظيره الليتواني كما أعتقد، أو ربما أكون مخطئاً؟

ليونيداس دونسكيس: لا شيء أقرب إلى الحقيقة من طبيعتها المبهمة والاقتتالية للغاية كما تقول. وليست الحقيقة هنا بالمعنى الذي حدده إميل دوركايم، بل بمعنى الحقيقة حول الحقيقة نفسها. وواقع الأمر أننا نتوق إلى مفاهيم اقتتالية تجعلنا دوماً في حالة تعبئة ومرونة واستعداد لمواجهة التعقيدات المزعجة التي تمثلها الحياة الحديثة. ولهذه الأسباب تحديداً نجد أنفسنا بأشد الحاجة إلى «الإيمان» و«الهوية» و«الجماعة»، سواء أكانت هذه

الأمور تسير متخفية في هيئة عبارات مجهولة لحيواتنا وأفعالنا أم كأقنعة للطقوس الاجتماعية.

وعلى المنوال نفسه، أجد أن القرن التاسع عشر كان الزمن الذي ظهر فيه فاعلون جمعيون جدد على الخريطة السياسية للعالم. صحيح أنه قد ظهرت دول قومية جديدة إلى الوجود بعد الحرب العالمية الأولى، ولكن النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد مهد الطريق لتلك الحركة المشكلة للحضارة. وتلك الحقبة التاريخية تُسمى قرن بناء الأمة وعصر ربيع الشعوب. وما حدث بعد الحرب العالمية الثانية كان يُنظر إليه على أنه نقطة تحول في تاريخ العالم فيما يتعلق بتقديم الصفحة الخاتمة في التاريخ السياسي لأوروبا الحديثة؛ فولدت الأمم، ورُسمت الحدود، ولم يعتقد أحد أننا يمكن أن ننزل في النهر نفسه مرتين، بل لم يظن أحد أننا سنغير المنطقة الزمنية التاريخية والسياسية.

لقد سلّمنا زمناً طويلاً بأننا كنا نعيش في عالم ما بعد القوميات إلى حد كبير. وأشار سقوط جدار برلين إلى نهاية التاريخ الدموي الحديث للأيديولوجيات المتصارعة كما ذهب إلى ذلك فرانسيس فوكوياما. والضربة التي تلقتها أوروبا من حرب مريعة في يوغوسلافيا السابقة كانت ضربة مزدوجة؛ فقد كشفت العجز والعمى الأخلاقي والسياسي الذاتي والخداع الذاتي لكل ما لأوروبا من سياسة وقوة ناعمة، وقد وصلت هذه الحال إلى ذروتها في سيبرنيتشا بمقتل ثمانية آلاف من المدنيين في يومين على مرأى من قوات حفظ السلام الهولندية، وهي أفظع جريمة ضد الإنسانية في أوروبا منذ الحرب العالمية الثانية؛ كما أنها كشفت السهولة التي قفز بها الناس خمسين سنة للوراء بحيث وصلوا إلى منطقة زمنية تاريخية وسياسية مختلفة اختلافاً جذرياً.

ومن أفظع الأمور في البوسنة والهرسك هو أن الناس كانت تتقاتل بأسماء ونعوت على شفاههم لا علاقة لها مطلقاً بما كان ينبغي أن يُنظر إليه على أنه الواقع الراهن؛ فنعوت من قبيل «الصرب المناصرين للقومية الإقصائية والمَلكية»، و«الكروات الفاشيين»، عادت مرة أخرى للواقع ما أنْ ظهرت حاجة إلى تفسير مذبحة جديدة في حرب الأشقاء. فهل كان هناك

«صرب مناصرون للقومية الإقصائية والمَلكية» و«كروات فاشيون» في يوغسلافيا السابقة في التسعينيات من القرن العشرين؟ كلا بكل تأكيد.

وللأسف كان الاتحاد الأوروبي يعيش آنذاك في منطقته الزمنية التاريخية والسياسية الخاصة، زمن الحكايات الملفقة، كما جاء في لمحة ذكية أوردها بسكال بروكنر في حديث له في براتسلافا.

إن ما حدث في يوغسلافيا السابقة هو أن أفراداً مشوشين أو مضطربين سياسياً انسحبوا من الواقع، واختاروا أن يعيشوا مؤقتاً في منطقة زمنية تاريخية وسياسية مختلفة اختلافاً جذرياً، وأن يعيدوا تمثيلها من جديد؛ لقد اختاروا أن يعيشوا في مكان آخر، فانسحبوا من الواقع الاجتماعي وهجروه من أجل طيف، من أجل مشروع لفظي قصير الأجل، وطيف ذاكرة انتقائية، ونسيان طوعي. وماذا عن الشعور السابق الذي ينتابنا عند سماع أو قراءة كلمة «باندرايتس» Banderites [بمعنى أنصار الحركة الوطنية التي كان يقودها ستيبان باندیرا] التي تستغلها الدعاية الروسية المدعومة من الدولة؟ فهل يوجد اليوم «باندرايتس» من لحم ودم في العاصمة الأوكرانية كييف؟ هل كانوا هنالك منذ عام في أثناء احتجاجات الميدان الأوروبي في أوكرانيا؟

واقع الأمر أن هناك طريقاً طويلاً للانتقال من غسل الدماغ والدعاية المختزلة إلى ظاهرة أكثر تعقيداً تتمثل في الانسحاب من المنطقة الزمنية الراهنة والعودة المرتقبة إليها. إن ما يكمن وراء هذه الآلية هو الصدمة التاريخية، وهي نموذج مقموع من الهوية أو صراع هويات وولاءات. فربما نتوقف عن تفسير الواقع كما هو، وقد ننتقل بدلاً من ذلك إلى الماضي في محاولة لإحيائه واستعادته. وعليه شهدت أوروبا حروب ذاكرة لا تعد ولا تحصى. فالوجود القائم على الانسحاب والعودة لا يقتصر على حالة التعطيل الأخلاقي للوعي، بمعنى الهجران والرحيل المؤقت لمنطقة حسّنا الإنساني والعودة إليها فيما بعد، بل يمتد إلى المناطق الزمنية التاريخية والسياسية المضطربة أيضاً.

إن السخط الشديد على الزمن الحاضر وما يصاحبه من إغواء بتكرار التاريخ أو إعادة تمثيله هما من أشد المشاعر والأوضاع الخطيرة انفجارية في عالمنا؛ إنهما يؤديان إلى فقدان الإحساس بالزمن الاجتماعي والسياسي.

والطغاة أو حتى الأفراد العقلاء الذين نراهم يتمتعون بمؤهلات ديمقراطية قاطعة ربما يعتقدون أن بوسعهم إقامة العدل أو اشتقاقه من الماضي، ويتصورون أنه انتقل إلى الحاضر والمستقبل. ولكن ليس كل شكل من أشكال الانسحاب والعودة يمثل خطراً عظيماً على العالم.

في رواية **شتاء السخط** (١٩٦١) يكشف جون شتاينبك هذه الآلية باعتبارها أصيلة في النموذج الحديث للسلوك البشري؛ فربما نُخلي مجال القواعد الأخلاقية ونهجر رؤانا ومواقفنا اليوم من أجل الخير واحترام الذات والأمن والأمان غداً. وهو يصف بحس عبقري آلية العيش المؤقت في مكان آخر من أجل استعادة التحكم في الظروف وإعادة تمثيلها؛ فحتى يمكننا أن نعيد تشكيل حياتنا، علينا أن ننسحب من أنفسنا في مواقفنا والتزاماتنا طويلة الأجل وتوجهاتنا الفكرية والقيمية، بل وحساسياتنا.

بل إن هذا الأمر يسري أكثر على عالم الأمم؛ فقد ظل علماء الاجتماع يعدون القومية ظاهرة من ظواهر القرن التاسع عشر، وهذا صحيح، ولكن هذه الحقيقة نفسها لا تعني أن الأمم لا يمكن إعادة تشكيلها أو أنها لا يمكن أن تكتشف الاحتكام اليومي للشعوب بالمعنى الذي حدده إرنست رينان(٦)؛ فقد تظهر الأمم إلى حيز الوجود مراراً وتكراراً، وتنسحب من واقعنا ما بعد الحداثي وتحتفي بمجموعة من المشاعر والمواقف التي يعزوها علماء الاجتماع إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر أو إلى النصف الأول من القرن العشرين.

واقع الأمر أنه في أثناء الحرب في يوغوسلافيا السابقة، عكف الأفراد والجماعات والمجتمعات على إعادة تمثيل واستعادة الحقب التي سبقت التاريخ الأوروبي قبل الحرب وبعدها. ويمكننا القول بأن أوكرانيا تعيش الآن في منطقتها الزمنية التي شكلتها الفترات الحرجة لتاريخها الحديث وسياستها الحديثة، فهي تُفعِّل وتكرر اختيارات أخلاقية مشابهة، بل ومتماثلة لتلك الاختيارات التي تمت في القرن العشرين. وعندما لاحظت أنجيلا ميركل أن فلاديمير بوتين يعيش في مكان آخر من الواقع السياسي،

---

(٦) إرنست رينان في محاضرته: "What is a Nation," (1882).

فربما أنها شعرت بانفصاله عن منطقتها الزمنية التاريخية والسياسية.

إن القرن الحادي والعشرين التقى لقاء دراميًا بالقرن التاسع عشر والقرن العشرين ببعض من الاسترجاعات القاتمة لما شهدته أوروبا من تاريخ سياسي حديث نسبياً. فالتاريخ الخطي لا يقع في أوروبا ولا في غيرها. لقد كُتب على البشر والمجتمعات العيش في مناطق زمنية مختلفة؛ فهل يمكن وصف مثل تلك المناطق الزمنية، علاوة على آلية انسحابنا وعودتنا بأنها ظواهر معرفية؟ وهل تتعلق بذاكرتنا الانتقائية التابعة لأهوائها؟ أم أنها تتعلق أكثر باختياراتنا الأخلاقية الضرورية كما يصر أساتذة الأخلاق؟ وأياً كان الأمر، فإن هذا يبين أن التاريخ الخطي والتقدمي هو وعد قطعته الحداثة على نفسها ولم يتحقق بعد، تماماً مثل التقدم الاجتماعي بوجه عام. إن النزعة العالمية هي جزء من ذلك المشروع الفاشل، ولكنني سأتحدث عن ذلك لاحقاً، علاوة على الرؤى التي توصلت إليها فيما حدث لأوروبا الشرقية.

زيجمونت باومان: إن أساطير الأصل ليست سجلات لوقائع تاريخية، بل هي سيناريوهات لمسرحيات يراد إعادة تمثيلها مراراً وتكراراً، وربما يحمل كل عرض نهاية مختلفة، ولكنه يتبع نموذجاً مشابهاً ويحول الزمن الخطي إلى زمن دائري. إنها تشبك فكرة النظام الحتمي للوقائع مع دعوة للفعل. فحتى يتمكن النموذج من إكمال الدائرة الحتمية، لا بد من اتباعه إلى نهايته المحتومة. فميلاد جماعة قومية هو إنجاز لا رجعة فيه وغير قابل للاستئناف، ولكنه أيضاً عملية غير منتهية، وربما عملية لا يمكن الفراغ منها، إنه بداية لسلسلة من بدايات جديدة لا تنتهي أبداً ولا تنقطع أبداً. وهذه هي إحدى الرسائل، وربما الرسالة الأساسية، لإشارة إرنست رينان إلى الاحتكام اليومي للشعوب. والرسالة مفادها أن الاقتراع ليس حدثاً وحيداً يقع مرة واحدة وللأبد، بل إن صندوق الاقتراع يحتاج إلى أن يُملأ من جديد يوماً بعد يوم. وهكذا فإن أساطير الأصل التأسيسية أو السببية تربط الفعل المستمر بواجب مقدّر. فها هو يوهان جوتليب فيخته يقول بأن الألمان قد ولدوا ألماناً، ولكن معنى كون المرء ألمانياً كان يتمثل في أن يعيش المرء حياته بالطريقة الألمانية الفريدة. وها هو أغست موريس بارس Auguste Maurice Barres يقول برأي مشابه فيما يتعلق بفرنسية الفرنسيين. فالانتماء إلى جماعة قومية هو قدر قاطع وجازم يحرر أبناءه، وإن كانت حريتهم لا يمكنها

أن تأخذ أي شكل آخر سوى اعتناق القدر المحتوم بإخلاص وعرفان بالجميل.

إنني أميل إلى النظر إلى قرن بناء الأمة والدولة الذي أشرت إليه باعتباره زمن إعادة تدوير نموذج العلاقة بين الله والإنسان، وهو نموذج قديم ساد على مدار قرون من الزمان، وفيه يخلق اللهُ الإنسانَ إلى الحياة، وفي المقابل يتمثل واجب الإنسان في تخصيص حياته لعبادة الله. فهذا النموذج يتحول إلى علاقة الأمة بالإنسان، ويصل إلى ذروته في «ربيع الأمم» في عام ١٨٤٨، في إعادة تدوير ما يتمتع به الولاء الملكي من حقوق وراثية في الحكم ليتحول إلى السلطة العليا للشعب أو الشعب العضوي، حتى يفرز بنهاية القرن التاسع عشر في أوروبا السلسلة الأولى من الدول القومية. وهو نموذج سيجري تصديره لاحقاً إلى بقية القارات على يد الإمبراطوريات الاستعمارية المتمركزة حول أوروبا، وتحتذي به المستعمرات السابقة بعد تفكيكها، ويعلو به وودرو ويلسون في فرساي إلى مرتبة الحق العالمي للأمم في تقرير مصيرها.

إنني أذهب إلى أن مؤتمر أوغسبورغ للأسر الحاكمة في أوروبا، والذي انعقد في عام ١٥٥٥ ليضع نهاية للحرب الدينية المدمرة في حقبة ما بعد الإصلاح الديني، إنما كان بمثابة نقطة انطلاق لتلك العملية. وقد وُضعت مقولة «الشعوب على أديان سادتها» لذلك الغرض في ذلك المؤتمر، ولقيت في نهاية المطاف قبولاً، بعد حرب دامت ثلاثين عاماً أخرى (١٦١٧ - ١٦٤٨)، من جانب مؤتمر آخر عُقد في وقت متزامن في مونستر وأوزنابروك، وجرى تفعليها فيما بعد على مضض. هذه المقولة كان لها أن تمثل النموذج للدولة القومية ذات السيادة على أرضها، حيث حلت «الأمة» تدريجياً، ولكن بثبات، محل «الدين». وكانت الإمبراطورية النمساوية المجرية هي الإمبراطورية الوحيدة التي يجري ذكرها في حنين واشتياق في كل أراضيها السابقة كما يؤكد إريك هوبزباوم[٧]. وكانت هذه الإمبراطورية هي الجزء الوحيد في أوروبا الذي قاوم تطبيق تلك المقولة، وحوّلت ظاهرة

(٧) Eric Hobsbawm, *Fractured Times: Culture and Society in the Twentieth Century* (London: Abacus, 2014).

الأمة من السياسة إلى الثقافة، ونشرت بذلك ومارست انفصالها عن فكرة السيادة على الأرض. وتلك الممارسة المارقة ألهمت أوتو باور وفريدريش رينر وفلاديمير مدم بفكرة «الاستقلال الثقافي» للأمم لتحل محل نموذج الانفصال القطري والسيادة السياسية، احتذاءً بالاتجاه المشابه لفصل الكنيسة عن الدولة. تلك الرؤية دُفنت في القبر مع المجر النمساوية التي ألهمتها وحاولت تنفيذها.

حسناً، إننا لا نعيش في عالم «ما بعد القوميات»، بل يبدو أن قرن بناء الأمة سيطول كثيراً، ولا نهاية له في الأفق. وتكمن المفارقة في أن العولمة المتواصلة للسلطة والاعتماد البشري المتبادل اللذين حددا خيارات الحياة الفردية والجمعية هما ما دعم استعادة ممارسة بناء الأمة وطاقتها في وقت كان ينفد ما عندهما من قوة. وإذا تأملنا الماضي، يمكننا أن نقول بأن هذا الإحياء والبعث لحماسة بناء الأمة هو أمر متوقّع على ضوء التآكل المتواصل للسيادة القطرية نفسها التي أفرزتها في الأصل وعززتها وأرشدتها. فالسيادة القطرية هي وهْم في جوانب كثيرة. والمنصب ذو القوائم الثلاث التي اعتادت أن تنصب عليه (الكفاية الاقتصادية والعسكرية والاقتصادية) هو الآن رخو ومترنح؛ إنه وهْم في واقع الأمر. فقد كانت عصبة الأمم تتألف من أربعة وعشرين عضواً عند تأسيسها، ومن ثلاثة وعشرين عضواً عند حلها، وكانت الأمم المتحدة تتألف من ثلاثة وخمسين عضواً عند تأسيسها، وهي تتألف حالياً من مئة وثلاثة وتسعين عضواً. وهذه الأرقام وديناميتها تبعث برسالة واضحة، وهي أن عدد الدول القطرية ذات السيادة يزداد ويواصل الازدياد، في وقت صارت فيه فكرة السيادة مرعبة ومخيفة كالأشباح على نحو متزايد. بل إنه من الأسهل اليوم المطالبة بالاستقلال والحصول على الاعتراف به، ذلك لأن الاختبار الذي لا بد أن يجتازه المطالبون بالاستقلال هو الحد من الإجهاد، فالسمات المشتركة بين حكومات الدول القديمة والجديدة على السواء هي سلطة وسطوة محدودتان نسبياً. واقع الأمر أن دور حكومة الدول يجري اختزاله إلى صورة مكبرة ومعظمة من أقسام الشرطة المحلية المثقلة بمسؤولية الإشراف والحفاظ على حكم القانون والنظام داخل حدودها. وبما أن روابط الطموحات تزداد ضعفاً أو يجري قطعها تماماً، فإن الإغراء بالانضمام إلى الصف الطويل الذي تنتظر فيه الدول القومية يمتد

أكثر فأكثر. واسمح لي أن أستشهد هنا بالتحذير الوجيز الظريف بشأن المآلات المحتملة للاتجاه الراهن:

إن أية بقعة من بقاع المحيط الهادي بوسعها أن تتطلع إلى الاستقلال، وسيكون رئيسها محظوظاً إذا كانت تتمتع بموقع لقاعدة بحرية يتنافس عليها مزيد من الدول الغنية، إنها هبة طبيعية ميمونة مثل معدن المنغنيز، أو مجرد شواطئ كافية وفتيات حسناوات حتى تصبح فردوساً سياحياً. وقد تتألف أغلبية أعضاء الأمم المتحدة قريباً من النظراء الجمهوريين في أواخر القرن العشرين لكل من دوقية ساكسونيا كوبرج وجوتا Saxe Coburg- Gotha وإمارة شفارتسبورغ زوندرهاوزن Schwarzburg-Sondershausen. فإذا كان لجمهورية سيشل المكونة من عدة جزر في المحيط الهندي أن تحظى بصوت جيد في الأمم المتحدة مثل صوت اليابان، فإنه من المؤكد أن السماء هي سقف كل من جزيرة مان في البحر الإيرلندي وجزر القنال الإنكليزي[٨].

ولتأذنْ لي بأن أذكرك بعامل آخر لا يقل خطورة إن لم يكن الأخطر، وأنا بالتأكيد لا أمزح هنا، وهو عامل أضافه إريك هوبزباوم من بعد ذلك ببضع سنوات؛ إن متعددي الجنسيات يرون أن «العالم المثالي هو عالم لا وجود فيه للدول، أو على الأقل عالم يتألف من دول صغيرة لا دول كبيرة. فإذا لم تكن تلك الدول تمتلك بترولاً، فكلما صغرت ضعفت، وقلّت كلفة شراء حكومتها»[٩].

ليونيداس دونسكيس: فلنترحّمْ على القومية المسكينة، فهي مصدر كل مصائب القرن العشرين. ولكن محاولة تفسير الكوارث الاجتماعية في القرن العشرين من دون إرجاعها إلى سقوط الإمبراطوريات وتشكلات السلطة المتغيرة والتحديث الشمولي للعالم، وإرجاعها بدلاً من ذلك إلى القومية، إنما هي محاولة أقل ما توصف به أنها غير عادلة، بل وربما حمقاء؛ فالحربان العالميتان لم تشعلهما القومية، بل أشعلتهما الإمبراطوريات المتهاوية والأنظمة الجديدة التي شرعت تحل محلها وسعت إلى شغل مراكز

---

(٨) Eric Hobsbawm, "Some Reflections on the Break up of Britain," *The New Left Review*, no. 105 (1997).

(٩) Eric Hobsbawm, "The Nation and Globalization," *Constellations*, vol. 5, no. 1 (March 1998).

السلطة السابقة وتحقيق المشروعات الشمولية نفسها، أنظمة كانت تهتدي بالأيديولوجيات النازية العنصرية والشيوعية العالمية.

كما أن الإمبراطوريات قد انهارت بفضل القومية؛ فعندما تفككت الإمبراطورية الروسية استقلت بولندا وفينلندا ودول البلطيق، وكانت فينلندا آنذاك تُعد من دول البلطيق، كما أن الإمبراطورية البريطانية اهتزت بشدة بسبب معارك التحرر الإيرلندي، ولم تكن حركة المهاتما غاندي أقل عمقاً في تأثيرها في مجرى الأمور، وأمّا المسمار الأخير في نعش الإمبراطورية الفرنسية فكان الحرب في الجزائر. فمع من ينبغي أن نتعاطف؟ هل نتعاطف مع الأمم التي قد حررت نفسها من الإمبراطوريات، وقد كانت أحياناً ليبرالية تماماً كما في حال الإمبراطورية النمساوية المجرية، ولكنها كانت إمبراطوريات في نهاية الأمر؟ أم نتعاطف مع الأنظمة الساقطة؟ وإلى أي جانب ننحاز؟ إلى جانب الإمبريالية أم إلى صف الحرية؟ إلى عبء الرجل الأبيض أم إلى تحرير المستعمرات السابقة؟ إلى المؤمنين سراً بالرؤية بعد الاستعمارية لرسالة تغرس طريقة حياة متحضرة أم إلى شرعية الأمم الجديدة؟

فما أسخف الاعتقاد بأن القوى العظمى تعمل على استقرار العالم بحيث لا تقبل التفكيك! فقد أدى هذا المنطق إلى اندلاع حربين عالميتين، وأغلب الظن أنه سيشعل حرباً عالمية ثالثة إذا لم يظهر رد فعل فوري للتصريحات بأن انهيار الاتحاد السوفياتي كان أكبر كارثة جيوسياسية في القرن العشرين. واقع الأمر أن هذا التصريح الذي أدلى به فلاديمير بوتين، وهو رئيس روسيا على المدى الطويل ورئيسها المتكرر، هو تصريح مختلف عن التعبير عن المتلازمة بعد الاستعمارية في بلدان أوروبا الغربية؛ فعلى العكس من الساسة الغربيين، لم يكلف رئيس روسيا نفسه بمجرد محاولة إخفاء حقيقة كلامه وتفكيره.

إن ما نحن بصدده هنا ليس واجهة سياسية تحتاج إلى أن تكون بمثابة تذكير بسلطة كانت موجودة، ثم ضاعت الآن، ولكن استعادة الاتحاد السوفياتي وحدود الإمبراطوريات السابقة. فربما يكون العالم أفضل حالاً إذا ما طبّقت روسيا النزعة بعد الاستعمارية الغربية، لا سيما النسخة البريطانية التي مكنت «الإنكليز»، بما يتمتعون به من روح الدعابة السياسية المميزة

والقدرة، من السخرية على مباهاتهم الماضية، حتى تودع ماضيها الاستعماري.

وعندما يأتي ذكر مأساة يوغوسلافيا السابقة، تأتي القومية تفسيراً لها، وهو تفسير سطحي للغاية؛ ذلك لأن منطقة البلقان كانت قنبلة موقوتة فور سقوط الإمبراطورية المجرية النمساوية. ومن الواضح أنه بعد الحرب العالمية الثانية جرى توحيد هذا البلد المفكك في اتحاد ائتلافي على يد جوزيف بروز تيتو، وكان ذلك مجرد حفظ لصندوق باندورا الذي كان لا مفر من فتحه عاجلاً أم آجلاً.

فليست القومية هي التي أفضت إلى المذابح في أماكن كان باستطاعة الغرب ومن واجبه أن يتدخل في الوقت المناسب للحيلولة دون وقوعها ولكنه أخفق في ذلك، بل السبب هو الانهيار التدريجي الكامن المتأخر للإمبراطوريات. فليس هنالك من حقبة أكثر دموية في السياسة الدولية من الحقبتين الأولى والأخيرة من الدورة الإمبريالية، فتكوين الإمبراطوريات وانهيارها هما ما يحدث تأثيراً طويل المدى للقتل والتدمير، ولكن في حقب استقرارها يمكنها أن تقوم «برسالتها الحضارية» في المستعمرات، وأن تحتفظ بفترة من الاستقرار السياسي النسبي القائم على توازن القوى.

أليس هناك أوجه شبه عجيبة بين المذابح في يوغوسلافيا وفي رواندا؟ ففي كلتا الحالتين، جرى تفضيل جماعة على غيرها، وهذا الأمر بذر بطبيعته بذور الكراهية القاتلة المتبادلة؛ فالبيروقراطيون والإداريون البلجيكيون اختاروا التوتسي لا الهوتوس ليعملوا في قوة الشرطة أو ليعملوا كموظفين صغار. وفي كلتا الحالتين، تجلت سلبية الغرب في الاقتصار على الانتظار لرؤية مآل الأمور، وكانت هذه السلبية نفسها جريمة. وفي كلتا الحالتين، انهارت في نهاية المطاف الإمبراطوريات، وفي مستعمراتها السابقة ظهر نموذج مفتعل للعلاقات العرقية والسياسية. فالخطر الحقيقي هو الانهيار المتأخر للإمبراطوريات القديمة وما صاحبه من تكوين كيانات فرعية مهيمنة جديدة. ولا أريد أن ألمح ولا أن أشير إشارات ضمنية، لكن ربما تكون الآثار الحقيقية لتفكك الاتحاد السوفياتي وأكثرها فظاعة لن يتم الشعور بها إلا في المستقبل، الذي ربما لا يكون بعيداً جداً.

هنا نجد أنفسنا في عالم الحداثة والإبهام، فكل شيء يعتمد على السياق الاجتماعي والسياسي. ومثل الزواج، يمكن بسهولة للقومية أن تصبح أداة للقمع أو أداة للتحرر، والالتزام بالتراث أو الإصلاح، والإخضاع أو التحرير. ومثل البحث عن هوية، تأتي القومية والوطنية وعداً بفهم الذات وتحقيق الذات في عالم الإبهام والغموض. ولكن، إذا انتهى الأمر إلى معسكر قومي محافظ في مواجهة معسكر وطني ليبرالي أو العكس، فلن نستطيع أن نجد مخرجاً من هذا المأزق.

واقع الأمر أن بعض حالات القومية كانت ناجحة ومؤثرة في دلالاتها للفكر والفعل الأوروبيين، ولسياستها وثقافتها. فقد ارتدت القومية عباءات كثيرة، بداية من العباءات المحافظة والليبرالية ووصولاً إلى العباءات الإقصائية الراديكالية. ولكن يبدو أن بعضها كانت تراودها طموحات وبرامج عالمية النزعة، على سبيل المثال القومية الفرنسية والقومية الأمريكية، حيث ينظر إليهما على أنهما صورتان مدنيتان ومختلفتان عن الصورة الألمانية، أي عن القومية العرقية المتمركزة حول فكرة الشعب العضوي. ويصف لويس دومون هذه الظاهرة قائلاً: «فأمّا الفرنسي فيقول: أنا إنسان بالطبيعة، وفرنسي بالمصادفة»، وأمّا الألماني فيقول: «أنا ألماني في الأصل، وإنسان بفضل ألمانيتي»(١٠).

إننا نميل إلى الاعتقاد بأن القومية الإقصائية المفتقرة إلى الليبرالية كانت ظاهرة ومشكلة تخص أوروبا الشرقية والوسطى. وربما كان ذلك صحيحاً قبل عقدين من الزمان. ولكن إذا دققنا النظر في الأمر يتضح أن شبح القومية يحوم حولنا من جديد، لاسيما في أوروبا القديمة لا في أوروبا الجديدة بالمعنى الذي حدده دونالد رامسفيلد. وحَسْبك أن تستحضر ما حدث في أثناء انتخابات البرلمان الأوروبي عام ٢٠١٤.

«إننا قادمون»، هكذا قال نايجل فاريج زعيم حزب الاستقلال في المملكة المتحدة والرئيس المشارك لجماعة أوروبا الحرية والديمقراطية في البرلمان الأوروبي؛ وكأن نايجل فاريج يريد أن يقول إن الزمان زمانه، فقد

---

(١٠) Louis Dumont, cited in: Leonidas Donskis, *The End of Ideology and Utopia?: Moral Imagination and Cultural Criticism in the Twentieth Century* (New York: Peter Lang, 2000), p. 147.

وجه مباشرة عبارة كاشفة إلى مارتن شولتس رئيس البرلمان الأوروبي قائلاً: «من فضلك لا تتظاهر بأنه لم يحدث شيء، فأنت تعلم جيداً أن شيئاً قد حدث. وقد اقترب اليوم الذي ستكون فيه كل مؤسسات الاتحاد الأوروبي ميتة تماماً. إننا قادمون». والحق أنني ألخّص هنا ما قاله الرجل، ولكن يمكنني أن أشهد على صحته ومصداقيته.

إن الرسالة واضحة. فإذا كنت سأصدق أبرع بهلوان سياسي رأيته في أثناء الخمس سنوات الماضية التي قضيتها زميلاً له في عضوية البرلمان الأوروبي (٢٠٠٩ ـ ٢٠١٤)، فإن هذه هي بداية نهاية الاتحاد الأوروبي. وربما نستحضر هنا مقولة مارك توين عندما قال مازحاً إن الأنباء التي تتحدث عن وفاته هي مبالغ فيها إلى حدٍّ ما، فنقول إن الأنباء الواردة عن وفاة الاتحاد الأوروبي مبالغ فيها إلى حدٍّ ما. إن يمين الوسط ويسار الوسط سيفوقان أقلية بارزة إلى حد كبير يمتلكها اليمين المتطرف بزعامة مارين لوبان ونايجل فاريج. وعندما يحين الوقت، ستحقق الجماعات التقليدية المؤيدة لروسيا أغلبية حاسمة وفارقة حول قضايا جوهرية في الاتحاد الأوروبي.

بيد أن هناك نقطة علينا أن نوافق نايجل فاريج عليها؛ إن انتخابات البرلمان الأوروبي عام ٢٠١٤ لم تكن متميزة، ولا يمكننا أن ندّعي بأن أصوات اليمين المتطرف والمتشككين في السلطات المتزايدة للاتحاد الأوروبي مازالت أقلية ضئيلة يمكن طرحها بسهولة إلى هامش سياسة الاتحاد الأوروبي؛ فالنجاح الصادم الذي حققه حزب الاستقلال في المملكة المتحدة (بنسبة ٢٧ بالمئة من الأصوات) صاحبه انتصار الجبهة القومية في فرنسا (بنسبة ٢٥ بالمئة من مجمل الأصوات)، وإلى جانب الأحزاب الفاشية الحقيقية، مثل الفجر الذهبي في اليونان، وجوبيك في المجر، وأحزاب اليمين المتطرف المناهضة للمهاجرين، مثل حزب الاستقلال في المملكة المتحدة والجبهة القومية وحزب الحرية في هولندا الذي يقوده خِيرت فيلدرز، ستشكل أقلية مزعجة تماماً بما يقرب من ١٤٠ صوتاً في البرلمان الأوروبي المنتخب حديثاً.

هذه القوى ليست مجرد قوى معادية بشدة لسلطات الاتحاد الأوروبي، بل إنها بطبعها معادية لأوروبا ومناصرة بشدة للكرملين. وليس علينا إلا أن

نستحضر هنا إغداقهم الثناء على فلاديمير بوتين باعتباره مدافعاً عن القيم المحافظة التقليدية وقيم الأسرة، وهذا ما أعان نايجل فاريج وميرين لوبان على الاتحاد مع حزب جوبيك في المجر، وهو تحالف مشين ومريع. بل إن فاريج كان أكثر وضوحاً عندما قال في إحدى المقابلات إن خطأين خطيرين ارتكبهما الاتحاد الأوروبي يتمثلان في إقرار اليورو عملة موحدة والسماح لبلدان شرق أوروبا بالانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، ومن ثم منحها كرامة وحراكاً اجتماعيين جديدين. وأضيف إلى ذلك إعفاءهم من إحراج ضباط الهجرة الأوروبيين لهم وإيراد أسئلتهم المتطفلة واحتقارهم غير الخفي لأوروبا الشرقية.

ولا يمكننا مهما بلغت الإغراءات أن نختزل التحليل الكلي لانتخابات البرلمان الأوروبي عام ٢٠١٤ بالغضب الأخلاقي. صحيح أن الأمر يشبه سكرة شديدة ودعوة للاستيقاظ، ولكن هذا هو الوقت المناسب لإيجاد إجابة عن السؤال التالي: «ماذا حدث؟»، فقد كان ينبغي أن تمثل انتخابات البرلمان الأوروبي في عام ٢٠١٤ دعوة للنهضة وتذكيراً بأن التشكك في السلطات المتزايدة للاتحاد الأوروبي ليست بأي حال قوة قاهرة ولا كارثة طبيعية، بل إنه شعور جمعي لمواطنين أوروبيين تستغله بمهارة أحزاب شعبوية، ويترجم إلى صيحة حرب وشبه برنامج وشبه رؤية للمستقبل. فيكفي لشيطنة بروكسل قرع الطبول وتصوير الاتحاد الأوروبي على أنه شبح الشمولية الناعمة وما إلى ذلك. فبإمكان المرء أن يفوز بانتخابات الاتحاد الأوروبي الممقوت، فهو مؤسسة يكرهها السيد نايجل فاريج ويحتقرها، بل ويرفض أن يحضر اجتماعات اللجنة، ولكن هذا لا يمنعه من أن يتلقى راتباً جيداً منه. فلا حاجة إلى برنامج ولا رؤية، بل يكفي وجود وحش متخيل يخلع المرء عليه كل سخطه وقلقه الذي تسببه السياسة والحياة الحديثة.

كان الاتحاد السوفياتي السابق يتمتع بسحر أيديولوجي وسلطات مغرية خادعة أسرت نفوس الكثيرين في أوروبا وأمريكا اللاتينية. وإذا كان الاتحاد السوفياتي السابق يبدو مأساة شكسبيرية، فإن روسيا اليوم تبدو مسرحية هزلية؛ إنها دولة عصابة وسرقة حكومية، بدلاً من فردوس الطبقة العاملة في الماضي والوريث الفخور بمشروع عصر التنوير. وإذا استطاع الاتحاد السوفياتي السابق أن يخدع ملايين العقول الطموحة المتمردة، فإن روسيا

اليوم التي يحكمها فلاديمير بوتين تقدر أن تسحر اليمين المتطرف. ويبدو أن الحلفاء الحقيقيين والرمزيين الجدد للكرملين الآن هم العنصريون ومعادو الجماعات اليهودية والمصابون بالخوف المرَضي من الأجانب وغيرهم، مثل مارين لوبان وأمثالها، بدلاً من أتباع ليون فويشتفاجنر وجان بول سارتر.

فهل هذه ضربة قاضية لروسيا باعتبارها دولة حليفة للاتحاد السوفياتي السابق؟ هل هذا فشل متكرر للتحديث في جزء كبير من أوروبا الشرقية يرتبط بما وصفه المؤرخ الروسي يوري أفاناسيف بأنه قالب ثابت يحوي روسيا ولا يتغير ولا يتبدل؟ أم إن ذلك دورة تاريخية وسياسية أوسع للحركة التي تشكل الحضارة في أوروبا الشرقية؟ إن الطريقة التي يصف بها ڤيتوتوس كاڤوليس الاتحاد السوفياتي بأنه مشروع فاشل للتحديث، والشيوعية بأنها حضارة منافسة، هي طريقة مشابهة إلى حد ما من الوصف الذي جاء به ريمون آرون Raymond Aron وألين بسانشون Alain Besançon وإرنست جلنر Ernest Gellner ولشك كولاكفسكي Leszek Kołakowski وتشيسلاف ميلوش Czełsaw Miłosz، وأنت أيضاً يا زيجمونت. يقول ڤيتوتوس كاڤوليس:

لقد حاول الاتحاد السوفياتي على مدار سبعين عاماً أن يؤسس لحضارة جديدة، وذلك بوضع نسخة علمانية من نموذج الدين الذي يعلو فوق الثقافة في مركز تلك الحضارة، وكانت النتيجة نموذجاً مشابهاً جداً للعالم الإسلامي بين كثير من الحضارات المعاصرة، ما عدا ما يلي: (١) جرى وضع دين علماني في موضع الحَكم الأعلى للثقافة بأسرها، و(٢) وهذا الدين، على العكس من الإسلام، لم يكن أصيلاً في وجدان «الجماهير» ولا في «النخب المثقفة»، ولهذا فإنه قد بقي كياناً مفتعلاً، لا «حضارة حقيقية» قادرة على جذب الالتزام بغير إكراه. إنه محاولة فاشلة في منطقة متاخمة للغرب بأن يصبح بديلاً حضارياً له. لقد انهار هذا النموذج الآن. ولكن هل ستتجه أوروبا الشرقية نحو الغرب الحديث، حيث حلت محل التراتبية الأنطولوجية منذ القرن السابع عشر تعددية سياسية أخلاقية جمالية متعددة الأطوار باعتبارها الوسيلة الأساسية للتكامل؟ أم إنها ستبقى منطقة متمايزة ثقافياً، مع تراتبية أنطولوجية أخرى، ربما أكثر تقليدية وهيمنة؟[١١].

---

(١١) Vytautas Kavolis, *Civilization Analysis a Sociology of Culture* (Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1995), pp. 153-154.

أشك بصراحة في وضع خط حاد فاصل بين أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية في حقوق الإنسان والإخلاص للمثل الليبرالية الديمقراطية. ففي حين يبدو نظام فيكور أوربان نسخة ناعمة من نموذج الحكم الذي استنه فلاديمير بوتين، والذي يمثل ضربة للديمقراطية المجرية، فإن الخطب النارية التي يلقيها ميلوش زيمان Milos Zeman تؤيد فلاديمير بوتين وتنسف ميراث ڤاتسلاف هاڤيل Vaclav Havel باعتباره مخرباً لاقتصاد المنطقة (صحيح، إن الدفاع عن حقوق الإنسان يمكن أن يضر باتفاقيات التجارة والشراكات الاقتصادية الاستراتيجية). وهذه صورة غير مبشرة، بل وغير معزية.

وقد نُشر لإرنست جلنر مقالة بعد وفاته عن كيفية مراجعة التاريخ وكتابته في نهاية القرن العشرين، وفيها يصور انهيار الشيوعية على أنه كارثة؛ فلا بد أن تمدنا حضارةٌ ما بنظام أخلاقي. يقول جلنر:

إن طريقة تقويض الثورة الروسية ربما يكون كارثة لا يضاهيها سوى الثورة نفسها. ولا أريد أن يسيء أحد فهمي، فأنا أكتب طوال حياتي باعتباري مناهضاً للشيوعية والماركسية. وبحكم سني وخلفيتي، أنتمي إلى ما يبدو أحياناً أقلية صغيرة ممن لم يمروا في حياتهم أبداً بمرحلة ماركسية. ولكنني أتحسر على تفكك الاتحاد السوفياتي، لا لأنني تعاطفتُ يوماً مع مصدره الأيديولوجي، بل بسبب الحاجة إلى استمراريته. لقد أمدت الماركسية المجتمعات التي وقعت تحت تأثيرها بنظام أخلاقي، بمعنى مجموعة من القيم الأخلاقية التي ساعدت الناس على توجيه أنفسهم. فكانوا يعلمون القواعد والاصطلاحات والشعارات. وكانت هذه إضافة إلى نظام في حدود قدرة المرء من الفهم والتكيف، سواء قبل به أم أبى. فالأوروبي الشرقي الذي يعيش في ظل الشيوعية ويواجه شخصاً من العالم الحر يتمتع بقدر من الكرامة، صحيح أنه محروم من كثير من الحريات المدنية ومن مستوى المعيشة في الغرب، ولكنه ينتمي إلى حضارة منافسة، حضارة ترمز إلى شيء مختلف، حضارة لم تكن ناجحة كما ينبغي بمعاييرها وبأغلب معايير غيرها. ولكن ذلك لم يكن دوماً واضحاً ولم يلحق الخزي والعار بأي فرد بصورة شخصية بسبب من الأخطاء التاريخية التي أفضت إلى الشيوعية. وأمّا اليوم فإن الأوروبي الشرقي النموذجي هو ابن عم فقير جداً، وإذا كان مفكّراً فإن أفضل أفق ينتظره هو الهجرة المؤقتة أو الدائمة. فالأوروبيون الشرقيون لا يمثلون بديلاً مهماً فاشلاً، بل يمثلون الفشل بالمعايير

النموذجية[١٢].

إن رؤى إرنست جلنر عن انهيار الشيوعية تلقي ضوءاً جديداً على كيفية كتابة التاريخ وتدبره في عصر تدهور الأنظمة الأيديولوجية وسقوطها. وأمّا الدلالات السياسية لرؤيته النقدية، فإنها تستطيع أن تلقي ضوءاً جديداً على إخفاقات الشمولية، بل ومراجعة ما يسميه «الوهم الغربي لسياسة: دعه يعمل»[١٣]. ويرى جلنر أن الشمولية لا يمكنها أن تدير مجتمعاً صناعياً، وليس بوسع سياسة دعه يعمل في صورتها الخالصة أن تفعل ذلك؛ ولهذا فإن جلنر يفضّل بدلاً من ذلك ديمقراطية اجتماعية تتشكك في حيازة الحقيقة المطلقة.

والأهم أن إرنست جلنر يلمس قضية حساسة؛ فالأمريكي أو البريطاني أو الألماني ليس بحاجة إلى أن يقول كلمة عن هويته، لأنها تتحدث عن نفسها بصوت السلطة الاقتصادية والسياسية التي تمتلكها بلاده؛ وأمّا الأوروبي الشرقي أو الأوروبي من أوروبا الشرقية والوسطى عندما يقدم نفسه أو يقدمه أحد، فلا بد أن ينتقل إلى سردية تاريخية ثقافية أو غالباً سردية ما بعد الحرب الباردة ليحكي قصة مثيرة عن انتماء بلاده إلى الغرب، وإن كان انتماءً مشوشاً ومعطلاً.

وعليه فإن الأوروبيين الشرقيين غالباً لا يتمتعون بأي خيار غير إخضاع قصص حياتهم وتفاصيلهم الشخصية إلى درس تاريخ سياسي أو ثقافي عن بلدهم ويقدمون هذا الدرس إلى الأوروبيين الغربيين. وهذا يفسر عدم تقديمهم لأنفسهم باعتبارهم بشراً من لحم ودم، بل يحكون حكاية عن بلدهم ومساعيهم البطولية لتصبح حضوراً في الغرب وجزءاً منه.

وبذلك فإنهم سيصبحون جزءاً من السردية التاريخية لبلدهم أو أنهم سينتقدون ذلك البلد انتقاداً قاسياً حتى يتمكنوا من فحص قدْرِهم وتقديم أنفسهم. إن غموض بلدهم يسمح لهم بسهولة بأن يرتجلوا هوية يزعم أنها أصيلة جداً في التاريخ وفي المواد اللغوية الثقافية، كما لو أن القاص لا يتمتع بأية سمة أخرى في روحه سوى الغيرية الغريبة أو الانتماء المبهم المتقلب للعالم الغربي أو الحضارة الغربية. وهذا الإبهام والغموض

---

(١٢) Ernest Gellner, "The Rest of History," *Prospect* (May 1996), pp. 34-38, esp. 34-35.

(١٣) المصدر نفسه، ص٣٦ ـ ٣٨.

والاضطراب وسرعة التقلب وعدم الثبات وتحول انتمائهم يدفعهم إلى تفعيل سردياتهم الموثقة وقصص هوياتهم الجاهزة.

وكلما كان بلد المرء أقل شهرة وأكثر غموضاً، طالت سرديته التاريخية الثقافية. فمن المفترض أن يتمتع المرء بهوية قوية ومتميزة ومرنة، ولكنها عجيبة وغريبة، لأنه لا ينتمي إلى الغرب. وتصدر الحاجة إلى هوية قوية ومتحولة عن اهتزاز الإحساس بالانتماء أو التخلي عنه. إننا نسمح لغيرنا، بل ونشجعهم، أن يكونوا بعيدين بقدر الإمكان عندما نمنعهم أفكارنا وسياستنا ونريدهم أن يكونوا بمثابة حقائق ودلائل ملموسة تؤيد نظرياتنا وتصوراتنا للنظام الاجتماعي والأخلاقي.

وهكذا يصبح الأوروبيون الشرقيون في نظر الطبقات الرفيعة في الغرب رواة شيوعيين أو ما بعد شيوعيين. وفي الظروف الأقل حظاً، فإنهم لا يمثلون إلا دليلاً حياً على زيادة القوة الشرائية أو الحراك الاجتماعي للأوروبيين الشرقيين. وهذا الإنتاج القهري للسرد الذي يقدم الذات ويعلل وجودها، فضلاً عن استعمار الذاكرة وفهم الذات، هو ما حدث لأوروبا الشرقية على الخريطة الذهنية للغرب في عصر الحداثة السائلة. ولكن الأمور كانت مختلفة تمام الاختلاف في عصر الحداثة الصلبة.

إن لاري وولف يجانبه الصواب في القول بأن أوروبا الشرقية ظهرت على الخريطة الذهنية لفلاسفة عصر التنوير باعتبارها أرضاً شاسعة ومتخيلة إلى حد كبير تتسم بالغموض والإبهام والتخلف والبربرية، في مقابل الانسجام والعقلانية والوضوح والحضارة التي تشع من باريس وأوروبا بوجه عام[(١٤)]. وهذه خريطة ذهنية ومسار مثير، لكنه غير عارض، لوعي عصر التنوير، قادا فولتير إلى تصوير الأرستقراطيين الروس والبولنديين والبلغاريين في حكاياته الفلسفية، مع أنه لم يزر روسيا ولا بولندا قط (ففي محاكاته الساخرة **كانديد** يخفي فولتير البروسيين في صورة البلغاريين). لقد تصور فلاسفة التنوير روسيا ومقاطعاتها أرضاً تجريبية مثالية لاختبار أفكارهم ومشروعاتهم السياسية؛ فحاول جان جاك روسو أن يعدّ دستوراً لبولندا من دون أن يزورها قط، وكان دُني ديدرو مقرباً من الإمبراطورة الروسية كاترن

(١٤) Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1994).

الكبرى، وكان فولتير مقرباً من الإمبراطور البروسي فريدريش الأكبر.

فها هو الكاتب الفرنسي بروسبيه مريميه Prosper Mérimée يكتب قصة بعنوان «**لوكيس**» **Lokis** (١٨٦٩) وتقع أحداثها في ليتوانيا، ولا غرابة أنه يصور أحد النبلاء في صورة نصف دب ونصف إنسان يتلذذ بأكل لحم البشر (فكلمة lokis باللغة الليتوانية تعني الدب). وهذا النبيل الليتواني يحمل مصادفة اسم أحد المبعوثين الأوروبيين السابقين، ألجيرداش سِميته Algirdas Šemeta و(Szemiot) هو التهجئة البولندية لكلمة Šemeta، أو العكس، إن شئت). والروائي الإيرلندي برام ستوكر كتب في المدينة الإنكليزية الجميلة ويتبي (Whitby) روايته **دراكولا**، والشخصية الرئيسة فيها من ترانسيلفانيا، واسم هذا الجزء من رومانيا يبدو غريباً وغير مألوف للآذان الأوروبية مثل غرابة ليتوانيا وعدم ألفتها.

وإذا كان الأمر كذلك، فلِمَ ينبغي أن نستغرب رواية الكاتب الأمريكي جوناثان فرانزن «**التصحيحات**» (٢٠٠١)، والتي يصور فيها ليتوانيا على أنها بلد خرب ومتخلف، أو أن نستغرب الرواية التي ألفها توماس هاريس بعنوان **تمرد هانيبال** (٢٠٠٦)، وفيها وُلدت الشخصية الرئيسة في ليتوانيا، وهو هانيبال لكتر المعالج النفسي والقاتل الآكل للحوم البشر؟ فكل هذه القصص والشخصيات الخيالية التي تقع فيما يبدو في أوروبا، ولكن ليس بالضبط في أوروبا، أو في أوروبا أخرى، إنما تساعدنا على التوصل إلى أن أي شيء يمكن أن يحدث في أوروبا الشرقية.

فلا غرابة أن يقع في روسيا جزء كبير من مغامرات جياكومو كازانوفا Giacomo Casanova، كما يبرهن على ذلك بوضوح عمله الذي جاء تحت عنوان «**قصة حياتي**» *Histoire de ma vie* (١٧٩٤)، أو القصص العجائبية لبارون مانشوزن التي كتبها ردولف إريش راسبه Rudolf Erich Raspe في عمل بعنوان **المغامرات المذهلة لبارون مانشوزن** (أو **حكاية بارون مانشوزن عن رحلاته المذهلة**، ١٧٨٥)، وهذه القصص تأخذنا إلى أماكن كثيرة، ومنها ليفونيا، أي أرض البلطيق.

ولكن ليس هناك ما يدعو اليوم إلى وصف أوروبا الشرقية بأنها أرض الغموض والإبهام، فأوروبا الغربية فقدت إيمانها بالأسس الصلبة الدائمة

لنظامها الاجتماعي والأخلاقي، وأمّا الإسلام والدولة المسلمة فيجري تصويرهما على أنهما الأرض الوحيدة التي تبعث على التهديدات الصريحة والضمنيةَ والخوف والاشمئزاز، وأمّا الأوروبي الشرقي إذا تصادف أنه مفكر وأصبح ابنَ عمٍّ فقيراً بدلاً من منافس أو عدو فإنه مكتوب عليه أن يختار بين ترديد الدعاية الغربية لليمين وما تتسم به من خوف مرَضي من الإسلام أو الخطب النارية لليسار ضد الولايات المتحدة الأمريكية، أو مراجعة حياته واتخاذ موقف أخلاقي يتسم بالانفتاح أو التعاطف مع من قد خلفوا مواطنيهم باعتبارهم عجائب ثقافية/ حضارية وأعداءً أو قوى شريرة جديدة.

إن اللامبالاة الباردة برود الثلج، لا الاحتقار والاشمئزاز الحاد، هي سمة موقف أوروبا الغربية تجاه أوروبا الشرقية والوسطى في الوقت الراهن. وهناك تهديد آخر للمفكرين الأوروبيين في شرق أوروبا ووسطها، وهو تهميشهم أو وضعهم في الدور الاجتماعي والثقافي والسياسي غير الصحيح. وهذا التهديد يأتي من بلدانهم، حيث اختفت على مدار العقدين الماضيين الأدوار التقليدية للمفكرين باعتبارهم تجسيداً للضمير والقوة الأساسية الدافعة لبناء الأمة، كما لو أن تلك الأدوار اختفت في الهواء من دون أن تخلف أي أثر.

ويعجز المفكرون والأكاديميون في أوروبا الشرقية والوسطى عن الاستمتاع بحياتهم وعملهم في مؤسسات أكاديمية مرموقة، نظراً لعدم وجود تلك المؤسسات أصلاً أو أنه يجري تحديدها والاحتفاء بها في تلك البلدان التي تتسم بالتغير الدائم والتحول الذي لا يتقيد باتجاه معين. وهم بذلك يُرغمون على الاختيار بين أمرين: (١) تغيير أدوارهم تجاه مجال السلطة السياسية والمكانة الاجتماعية المرموقة، فيتحولون بذلك إلى خبراء ومستشارين في السياسة الواقعية أو إلى متخصصين في العلاقات العامة والترفيه داخل أوطانهم هرباً من التهميش والفقر؛ (٢) الهجرة المؤقتة أو الدائمة إلى الجامعات والمدن الأكاديمية في أمريكا الشمالية أو أوروبا الغربية.

زيجمونت باومان: واقع الأمر أن القوميات تأتي في كل الصور كما تقول: «من القوميات المحافظة والليبرالية إلى القوميات الإقصائية والراديكالية». ومع أنه يمكن تحديد موقعها جميعاً أو تتبع أثرها المتذبذب على المحور نفسه، فإنها تمتد بين قطبي التضامن الإنساني وحرب الاستنزاف

اللانهائية التي تقوم على قاعدة «الفائز يأخذ كل شيء». وأحبذ أن أضع جوزيبي مازيني Giuseppe Mazzini في القطب الأول وهينرش جوتهارد فون ترايتشكه Heinrich Gothard von Treischke في القطب الآخر.

ويؤمن هينرش جوتهارد فون ترايتشكه بأن الشعوب العضوية يمكن تصنيفها إلى صنفين: صنف الرجولة والفحولة والإقدام وقوة التأثير، وصنف التخنث والعجز بوجه عام. فأمّا الصنف الأول فمكتوب عليه أن يستعمر الأرض التي يستحلها الصنف الثاني، تلك الأرض البربرية التي يسكنها الضعفاء العاجزون عن المنافسة العظيمة بعدما كُتب عليهم أن يخضعوا لحاجات الأقوياء ورغباتهم. إن هينرش جوتهارد فون ترايتشكه نصير للدارونية الاجتماعية في المقام الأول والأخير، ولذا فهو يرى العالم ساحة للتنافس العرقي الذي لا يعرف الشفقة ولا الرحمة، بل يستهدف البقاء للأقوى وانقراض الضعفاء، باعتبار أن ذلك هو الطريقة الوحيدة للاجتماع البشري. وفي بحثه عن مستقر أمته، هتف ترايتشكه وهلل لذلك «الصراع العرقي عديم الرحمة» الذي يخوضه الألمان ضد الليتوانيين والبولنديين والبروسيين القدامى، وتنبأ بأن السحر المشع من «الأرض الألمانية الشرقية سيخصبه الدم الألماني النبيل»(١٥). كما أن ترايتشكه مشهور بسكه عبارة «اليهود مصيبتنا»(١٦)، وهي عبارة صارت فيما بعد شعار صحيفة «**دير شترومر**» *Der Strümer* (المهاجم) المتعطشة للدماء برعاية يوليوس شترايشر Julius Streicher. كما أن ترايتشكه، مع فيلهلم مار وكار أويجن، مهدوا الطريق لمصطلح «النقاء العرقي» للأمة، علاوة على مفاهيم أخرى من قبيل «اختلاط الدم» و«اختلاط الثقافات»، باعتبارها عوامل تخريبية أساسية تهدد توكيد الذات القومية/ العرقية.

وإذا كان ترايتشكه يجسّد قطباً حدّياً من المحور الذي تتأرجح بينه القوميات البازغة لعصر بناء الأمة، فإن مازيني يجسد القطب الآخر، وربما يكون أول شخص يقترح فكرة أوروبا الموحدة باعتبارها أسرة من الأمم تقرر مصيرها، ولكنها سلمية وودودة. وعلى النقيض من أحلام اليقظة الوحشية

(١٥) Heinrich Gothard von Treitschke, "Das deutsche Ordensland Preußen," *Preußische Jahrbücher*, vol. 10 (1862), pp. 95-151.

(١٦) Heinrich Gothard von Treitschke, "Unsere Aussichten," *Preußische Jahrbücher*, vol. 44 (1879), pp. 559-576.

الدموية الفتاكة التي راودت ترايتشكه، تصور مازيني وأيّد ودافع عن ترابط وجداني للشعوب الحرة يقوم على الحضارة المشتركة لأوروبا ويعزز حتماً «مأدبة من الأمم المتحابة»؛ فقد صور القومية وهي تنأى بنفسها عن التنافس، صورها وهي تنخرط في دعم متبادل وتعاون ودود واحتذاء فاضل بالشعوب الحرة لبناء حرية جديدة، أي القومية باعتبارها فكرة تحقق النبل والارتقاء بالنفس البشرية، وباعتبارها ممارسة واقعية للتضامن، ممارسة تتسم بالأنسنة والتهذيب الحضاري. فلم يرَ مازيني في «الوطن القومي» قلعة حصينة تشهر أسلحتها ولا جسوراً أمامية للغزو العسكري، بل مكاناً معزولاً ومحصناً من عالم التنافس الوحشي والصراعات الدموية، إنها ورشة للابتكار وتعلم مهارات الفهم والعون المتبادلين، وممارسة الإنسانية والألفة. وبعد مرور قرن من الزمان، يأتي جوران روزنبرغ، وهو محلل بارع للتيارات الاجتماعية الثقافية، ليصف القومية بأنها «دائرة دافئة»[(١٧)] لا تصدر فيها الولاءات بين البشر عن منطق اجتماعي خارجي، ولا عن تحليل اقتصادي يقوم على تحقيق أفضل المكاسب بأقل التكاليف، ولا تُقبل على مضض لأنها «معقولة» بعد حساب بارد أو تحت ضغط ما يعد في اللحظة الراهنة الأمر «الصحيح» من الوجهة السياسية أو الاجتماعية، ولكنها دائرة يجري التسليم بها تلقائياً وقبولها بصورة طبيعية، إذا جاز التعبير. وقد علقت على مفهوم «الدائرة الدافئة»[(١٨)] الذي سكّه رونزبرغ، وأرى أن هذا هو السبب الذي يدفع الناس الذين «يأكلهم الصقيع إلى الحلم بتلك الدائرة السحرية وتمني قطع ذلك العالم البارد الآخر على حجمهم ومقاسهم؛ ففي داخل الدائرة الدافئة لا يجدون أنفسهم مضطرين إلى إثبات أي شيء، وأياً كان ما يفعلونه فإنهم يتوقعون التعاطف والمساعدة». إن هؤلاء الناس يحلمون بموطن يتحقق فيه الأمن والأمان والاطمئنان والطمأنينة، بدلاً من صراع فتاك لانهائي وغير حاسم من أجل الحق في الكرامة الإنسانية والاعتراف والاحترام. حسناً، إنهم يميلون إلى الحلم، فيستثمرون آمال تحقيق الحلم في الأمة التي يعاد تدويرها وتحويلها إلى جماعة «تشمل» الجميع في كنفها شمولاً حقيقياً تاماً، والآن يتوقون إلى تحقيق ذلك بمزيد من الحماسة، فيعيشون مثلنا جميعاً في

(١٧) Gran Rosenberg, "Cultural Diversity and Political Priority," *La Nouvelle Lettre Internationale*, no. 3 (Summer 2000).

(١٨) Zygmunt Bauman, *Community: Seeking Safety in an Insecure World* (Cambridge, UK: Polity, 2001), p.11.

مجتمع الخصخصة التامة والفردانية القهرية الذي يسكنه أناس وحيدون يخشون الهجران والإقصاء.

ولأنتقل الآن إلى موضوع آخر أثرتَه وناقشتَه بعمق في حديثك، وهو البانوراما الواسعة الغامضة، بل وربما المتنافرة والمشوشة والمتعرجة، للتماس الروسي الغربي حول ماضي روسيا القيصري والسوفياتي وعصرية بوتين. إنك تتبعت بمهارة وسجّلت بوضوح ملموس تعقيدات روسيا نصف المنفتحة ونصف المنغلقة على الغرب، والغرب نصف المنفتح ونصف المنغلق على روسيا. وفي الصورة التي صورتها تصويراً حياً، يبدو أنها إحدى أبرز القوى الفاعلة في تلك الدراما التاريخية مهما جرى الإفراط في إبعاده عن بؤرة الضوء، وأقصد بذلك النخبة الثقافية اليهودية الروسية، تلك النخبة التي يعتقد فلاديمير جابوتينسكي أنها «وقعت بجنون وبصورة مخزية في حب الثقافة الروسية»، ويمكننا القول بأنها وقعت في حب هذه الثقافة بجنون من أجل سحب روسيا (أو من أجل أن تحاول أن تسحب روسيا) من عزلتها المتخلفة التي دامت قروناً من الزمان، مباشرة وبقفزة واحدة عملاقة، من دولة متخلفة إلى طليعة الحضارة الأوروبية والعالم المتحضر. ولكن بصورة مخزية؟ هل كان يقصد الإبهام الجم في الثقافة الروسية، وفي الثقافة العالمية عبرها، من جانب مفكرين مبدعين عظماء أمثال ليفيناس وليف شيستوف Shestov ولوتمان Lotman ولوريا Louria وڤيجوتسكي Vygotski وجاكبسون Jakobson وباسترناك Pasternak وإرنبورغ Ehrenburg ومارشاك Marshak وبرودسكي Brodsky وماندلشتام Mandelstam، وقد أشرت في حديثك إلى بعضهم، والكوكبة الكبيرة من العلماء النابغين وأعظم الكوادر من الكتّاب والفنانين الذين لم يكن لديك وقت ولا مساحة لسرد قائمة بهم؟ ولكن ما أقصده ليس سرد قائمة بالأسماء المميزة بقدر استحضار دور اليهود المتحررين كجماعة مميزة، وفي كثير من الأوجه ظاهرة اجتماعية وثقافية فريدة، وإن لم تكن مقصورة على الإمبراطورية الروسية.

وقد خصّص إريك هوبزباوم إحدى دراساته لتلك الظاهرة[١٩]، وتوصّل

---

(١٩) Eric Hobsbawm, "Enlightenment and Achievement: The Emancipation of Jewish Talent since 1800," in: Hobsbawm, *Fractured Times: Culture and Society in the Twentieth Century.*

إلى أن «عصر التنوير مكّن اليهود من وضع الإسهام الأساسي الثاني لحضارة العالم منذ التأسيس الأصلي لديانة توحيدية قبلية أعطت أفكاراً ذات طابع عالمي لمؤسسي المسيحية والإسلام». فبعد ألفي عام من التهميش والانعزال الطبيعيين تقريباً عن التيار العام للتاريخ، وبعد ألفي عام من العزلة اليهودية، بدا كما لو أنه جرى إزالة الغطاء الذي يخفي تحته المواهب المتقدة، وكأنه نُهير يتدفق ويتحول بسرعة إلى نهر كبير، ولكن هذا النهر يتفجّر من النهيرات المحلية وحول الثقافات الوطنية. ويستشهد هوبزباوم بعبارة تيودور فونتانه Theodor Fontane: «لا يمكن العثور على اهتمام حقيقي بالأدب الألماني إلا في محيط كارل إميل فرانتسوز Karl Emil Franzos»، ذلك المحيط الذي جمعه وبعث فيه الحياة رجل ظهر لتوه من الجيتو. وهذه قصة معلومة ومشهورة، إنها قصة الصالونات الفكرية الألمانية التي كان يديرها رجال يهود، ونساء يهوديات على وجه الخصوص، حيث انصب اهتمامهم على عرض جمال الفنون الألمانية والشعر الألماني ومدحه، ومن ثم عرض الروح الألمانية ومدحها، والتعبير عن سماتها الفريدة. وقد كانت البلدان الخاضعة لملكية هابسبورغ تتمتع بالتعدد الثقافي، وكانت ترى أن الشعب المتعلّم يتألف بالأساس من اليهود، وهؤلاء اليهود المتحررون رأوا أنفسهم باعتبارهم من ألمان أوروبا الوسطى من الوجهة الثقافية[٢٠]. ولكنَّ مستضيفيهم الأغيار لم يروهم هكذا. فالتحرر اليهودي جمع بين العظمة والمأساة[٢١].

ففي عام ١٩١٢، أثار موريس غولدشتاين قضية مزعجة رفض قراؤه المثقفون اليهود أن يقبلوا بصحتها ولا بدوامها: «فجأة سيجد اليهود أنفسهم في كل المواقع التي يجري الآن إقصاؤهم عنها عمداً، لقد جعلوا مهمة الألمان مهمتهم، ويبدو أن الحياة الثقافية الألمانية تنتقل إلى حد كبير إلى الأيدي اليهودية. إننا، نحن اليهود، ندير الملكية الروحية لأمة تنكر حقنا وقدرتنا على فعل ذلك»[٢٢].

وزاد الطين بلة تلك المحاولات اليهودية المتغطرسة للتفوق على سادتهم في سيادتهم، لا سيما إن ظنوا بنجاح تلك المحاولات.

---

(٢٠) Eric Hobsbawm, "Mitteleuropean Destinies," in: Ibid.

(٢١) Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge, UK: Polity, 1991), p. 121.

(٢٢) Moritz Goldstein, "German Jewry's Dilemma," reprinted in: *Leo Baeck Institute Yearbook*, vol. 2, pp. 236-254, esp. pp. 237-239.

وربما تكون حالة اليهود الألمان فريدة في مزجها للتراجيديا والعجائبية المخيفة، ولكن النموذج العام لإبهام مزمن ومستعصٍ بسبب التحرر الذي ألهمه عصر التنوير تكرر في جميع أنحاء أوروبا، مع بضعة استثناءات، أو ربما بغير استثناءات. وأعتقد بأن الإبهام يعطي شكله الفريد للصورة الحديثة جداً من معاداة اليهود؛ فعلى أثر صدمة الهولوكوست، بدت تلك الصورة الحديثة أنها موضوعة في القبر، حتى وإن جاءت في مفردات مختلفة وتلجأ إلى حجج مختلفة. إنها تعود من منفاها إلى عالم اللاوعي أو إلى قبرها المفترض متى وأينما يُسمع النداء القديم «عودوا إلى خيامكم»، أو يجري القيام بعملية بناء الأمة أو استئنافها، بما في ذلك في أوروبا الشرقية، حيث، كما تقول على لسان كافوليس: «ليس الأفراد وحسب، بل والأمم أيضاً، هم من يطالبون بحقوق أصيلة، والأمم تتمتع بطمأنينة أكثر بعدالة الطلب، لأن الفرد، وليس الأمة، يمكن اتهامه بالأنانية، على الأقل من جانب أفراد الأمة».

ولي تعليق أخير؛ إن هوبزباوم يجانبه الصواب عندما يأخذ بعين الاعتبار قليلاً من التوتر بين وقائع الوضع الاجتماعي اليهودي وهدف اندماجهم المرغوب والمقصود باعتباره يتجه نحو تفسير لغز الإبداع اليهودي المتفجر فجأة، وإن كان غير دائم بأي حال. ومن بين الدلائل على خلل هذا الافتراض يذكر الحقيقة التي مفادها أنه حتى عام ٢٠٠٤ لم تكن جائزة نوبل في أي مجال من نصيب الإسرائيليين، في حين أن جائزتين أو ثلاثاً فازت بها الجماعة اليهودية الليتوانية المتواضعة (١٥٠٠٠٠) في جنوب أفريقيا.

ليونيداس دونسكيس: في كتابك «**حيوات مهدرة**» (٢٠٠٤)، تحدثت عن البشر وعن تحويل حيواتهم إلى حيوات عديمة القيمة، حيوات تجعلها العولمة قابلة للاستعمال مرة واحدة ليجري التخلص منها؛ فلا أحد يحتاجها أو يفتقدها، وعندما تختفي فإن الإحصاءات، بما في ذلك المؤشرات الاقتصادية والأمنية المتنوعة، تتجه نحو الأفضل. على سبيل المثال، هاجر ما يقرب من ميلون شخص من ليتوانيا في ما لا يزيد على عقدين من الزمان، وتبع ذلك أنباء بأن الدولة وجدت انخفاضاً ملحوظاً في معدلات البطالة والجريمة.

هؤلاء الناس لم يفتقدهم أحد حتى بدأ أحد ما يتحدث عن الشيخوخة على نطاق واسع؛ فقد ينتهي المطاف بليتوانيا ولاتفيا وإستونيا بأن تحتوي

على أكبر قطاعات من المتقاعدين في الاتحاد الأوروبي، وهم كبار السن الذين يساعدهم المهاجرون من هذه البلدان وإليها. وقبل أن يدخل هذا المنطق والتبرير الاقتصاديان مجال النقاش، فقد جرى دفع ثلث كامل من الأمة الليتوانية إلى الوراء بنجاح إلى هامش حياتنا العامة الواعية. إن تحويل البشر إلى وحدات إحصائية هو أحد أعراض التوحّش الحديث وأحد أعراض العمى الأخلاقي الذي يعاني منه العالم المعاصر. وهذا الأمر ينطبق على الحط من مرتبة الرجال والنساء وتحويلهم إلى عوامل إنتاج وتسميتهم «موارد بشرية». ففي كل هذه الحالات، يتم نفي فردية الإنسان ولغز الوجود في هذا العالم بإخضاعهما لقوة وأنظمة مهولة، كما يظهر ذلك في مسوح الرأي العام والشبكات التكنوقراطية للتسويق والسياسة، والإحصاءات التي تفسّر عمليات تلك القوى والشبكات.

ففي إسبانيا على وجه الخصوص لم يصبح الشباب في بؤرة الاهتمام إلا في الآونة الأخيرة؛ فبفضل الاحتجاجات الإسبانية الساخطة في عامي ٢٠١١ و٢٠١٢ ترسّخ الإدراك بأن أكثر من نصف الشباب ليس لديهم وظائف، وهذا يعني أن أكثر من خمسين بالمئة من الجيل الأصغر لم ينتقلوا من وضع عدم الوجود النسبي ومن غياب تام عن الضوء العام إلى بؤرة الضوء الساطع للوعي العام إلا عندما ترسخ في الأذهان أن هؤلاء الشباب هم أعداد كبيرة حقاً. إن الآمال والحيوات المحطّمة وفقدان الإيمان بمستقبل الوطن وبمستقبل أوروبا بوجه عام ليست هي الأمور التي أفزعت الطبقة السياسية وأرعبت أساتذة الرأي العام، بل إن الإحصاءات الجوفاء نفسها هي التي كانت مصدر القلق والصدمة.

وقد طلبت ذات مرة من الكاتب الروسي أندريه بيتوف Andrei Bitov أن يعلق على ظاهرة الكائنات عديمة القيمة في الأدب الروسي. وفي حلقة دراسية أدبية في مدينة فيزبي بالسويد كان يتحدث عن ألكسندر بوشكين الذي استخدم هذا المفهوم وشرح الظاهرة نفسها في رواية بعنوان **يفجيني أونيجين** *Eugene Onegin* (١٨٢٥). وأياً كان ما يعنيه ذلك، فإنه قبل هذا العمل وقبل العمل الذي ألّفه ميخائيل لرمونتوف Mikhail Lermontov تحت عنوان **بطل من عصرنا** (١٨٤٠)، كان أول من جذب الانتباه إلى فكرة الكائنات عديمة القيمة في روسيا هو ألكسندر هيرزن Alexander Herzen، الذي أدرك فور انتفاضة كانون الأول/ ديسمبر عام ١٨٢٥ بأن هناك أناساً في روسيا لن

يجدوا أبداً مكاناً في السياسة، بل ولا في المجتمع؛ إنهم كانوا في الحقبة التاريخية الخطأ والجزء الخطأ من العالم. شيء ما أو شخص ما فعل خطأ هنا، ربما كان الله أو ربما التاريخ، أم إنه القدر؟ وربما لا بد من التضحية بهم باسم مستقبل أكثر إشراقاً، كما في التراجيديا الإغريقية. وقد أخبرني أندريه بيتوف من دون أي اهتياج بأن كل شيء قد يكون أكثر بساطة مع كل ذلك، واقع الأمر أن هناك ظروفاً وعصوراً ومجتمعات لا يمثّل فيها البشر سوى كائنات زائدة عن الحاجة.

والمذهل أن عصرنا أيضاً يمكن أن يستغني تماماً عن البشر؛ فنحن لسنا بحاجة إلى أنفسنا من أجل أي رخاء اجتماعي ولا إنجاز بشري؛ فالجزء يفي بالغرض، إننا نحتاج إلى أجزاء بدلاً من الكل؛ ففي أثناء الانتخابات، نحتاج إلى بعض الأصوات، وفي ظرف يحتاج إلى خفض تكاليف الإنتاج نحتاج إلى عمالة رخيصة، وحتى نوفّر بيئة آمنة ومطمئنة وصديقة للعمل نحتاج إلى ما يُسمّى التضامن (بمعنى نبذ الاحتجاج وعدم الدفاع عن الحقوق، بل اختيار الهجرة أو الامتهان). وفي بعض الحالات، يفي بالغرض حشد مجهول، وهو مطلوب ومرغوب بشدة من جانب الساسة الباحثين عن الأصوات، فهم يتذكرون قبيل الانتخابات المهاجرين خارج البلاد باعتبارهم جزءاً لا يمكن الاستغناء عنه في دائرتهم الانتخابية في أثناء التصويت الإلكتروني (الذي أوشكت ليتوانيا على تطبيقه، ولكنها لم تطبقه بعد). وفي حالات أخرى يمثل هذا الحشد المجهول ما يحاول أن يهرب منه الساسة لأنهم يفهمون جيداً أن المشكلات التي تدفع الناس إلى ترك كل شيء وراء ظهورهم في أوطانهم والسفر إلى الخارج لا يمكن حلها في بلدان ضعيفة اقتصادياً لم تعد تفصلها حدود عن البلدان الأقوى اقتصادياً.

إن تحديد ترتيب القنوات التليفزيونية مستحيل من دون حشد مجهول من المتفرجين والمصوتين، ويفسر ذلك الحب الذي نكنه لهذا الحشد الضخم المجهول ما دام يضفي علينا شرعية بإخلاصه الذي يفتقر إلى الوجه والروح، فلا يمكننا أن نستغني عن هذا الحشد إذا كنا من الساسة أو المنتجين التليفزيونيين أو النجوم أو ادعياء الحق في الشهرة العامة وذيوع الصيت اسماً ووجهاً. ولكن ما أن تنتهي مهمة هذا الحشد في إضفاء الشرعية علينا، ثم يلجأ أفراده إلينا ـ لا بإشارات الاعتراف والترفيه، ولكن بالمطالبة بالاهتمام

بهم بأسمائهم ووجوههم الفردية عندما يخرجون من هذا الحشد المجهول ويتخذون سمات شخصية للألم والدراما والتراجيديا الإنسانية ـ حتى نرغب في التخلص منهم، ونتخلص منهم بالفعل. لماذا؟ لأننا تقريباً أدركنا بالفطرة أن مشكلاتهم، مشكلات الأرواح الفردية التي يتشكل منها هذا الحشد، غير قابلة للحل في عالم جرى فيه الوعد بكل شيء يسعون إليه ولكن من دون إخبارهم بموعد تلبيته ولا كلفته؛ في بلدهم؟ في وطنهم؟ مُحال.

فأين يجد الناس الوفاء بالوعود الكبرى التي قطعتها الحداثة على نفسها؟ الحراك والحرية وحرية الحركة وحرية الاختيار، ألم تكن تلك هي وعود الحداثة؟ ألم تَعِدْ بعالم بغير حدود؟ ولكن ذلك العالم لن يؤسس دولاً صغيرة وضعيفة اقتصادياً وسياسياً تكتسب قوة؛ ففي ذلك العالم، تزداد الدولة القوية قوةً إلى قوتها، وتزداد الدول الضعيفة ضعفاً إلى ضعفها. ألم نُوعد بأننا سننعم بحرية عبور أية حدود أوروبية؟

وسأسوق هذه الحال على لسان شخصية في مسرحية ماريوس إيڤاسكيڤيتشيوس **الطرد** (٢٠١١) كما أخرجها أوسكاراس كورشونوڤاس. والشخصية الرئيسة تقول إن عبور الحدود سيكون سهلاً، ولكنَّ هناك شيئاً واحداً سيضطر المرء إلى تركه وراءه، شيئاً واحداً لن يستطيع المرء أن يأخذه معه: قيمة حياته. فمتى وقع هذا التغير، قبل الطرد أم بعده؟ وأي طرد نتحدث عنه هنا؟ هل هو طرد الذات الراغبة في الرحيل والابتعاد من المكان؟ أم الطرد الراغب في التخلص من شيء، التخلص العمد من شيء يبرهن بصورة قاسية على عيوب المرء أو عيوب النظام؟ وهل ستتمكن من أن تكون على طبيعتك؟ أم أن عليك أن تحول نفسك إلى قرد، أو ببغاء صغير بذنب طويل يردد بلا فهم ما للطبقة العليا من طريقة كلام ومفردات وآداب وحركات جسد؟

إن الفاعل الجمعي في دراما الطرد هو الحشد الضخم المجهول، وعندما أستخدم هذا الاسم فإنني أقصد المنظومة الفاعلة للجموع المجهولة بأسرها التي تتألف من فاعلين ومفعول بهم، الأجهزة القمعية وضحاياها ممن يحاولون البقاء على قيد الحياة. فالفاعلون المباشرون الذين يتمتعون بألقاب تعريفية، ثم بعد ذلك أسماء حقيقية، إنما يشكلون الطبقة الليتوانية المفتقدة إلى الأمان والاستقرار؛ إنها الطبقة الدنيا الجديدة التي أفرزتها العولمة لتحل

محل الطبقة العاملة لدى كارل ماركس؛ إنهم أناس يعيشون في ظروف خالية من الأمان والاستقرار، في منطقة يسودها خطر ومخاطرة دائمة؛ فلا ضمان، ولا يقين، فقد سُلبوا للأبد الإحساس بالأمان.

نعم، يمكنهم أن ينعموا ببعض الرخاء، ولكن ليس بوسعهم ذلك إلا عن طريق انتحار اجتماعي عندما يصبحون جزءاً من العدم العظيم في دولة أجنبية. هذه الطبقة المفتقرة إلى الأمان والاستقرار إنما تجسد وتخدم الشبكة العالمية للأشخاص والمنظمات المجهولة، شبكة تبدأ بالإحصاءات وتنتهي بوضع قائم حقاً يعتقد بأنه دليل كافٍ على الحقيقة التي مفادها أن المجتمع يسمح بالوجود الحصين للتفاوت والظلم الاجتماعي الصادم. وسيجري التهوين من ذلك بالإشارة إلى الاختلافات الثقافية وحقها في الوجود بكرامة وأن تكون كما هي، وأن تترك إلى حالها وحدها من دون أن يُفرض عليها حساسيات وتفسيرات غريبة أو حتى منحها أية قوة سياسية أو اقتصادية. وهكذا يصبح المرء جزءاً من قوة العمل، ويتمتع بالحق في محاكاة اللهجات المحلية الملائمة ونماذج الاستهلاك التي تتمتع بها الطبقات الغنية التي تسافر بالطائرات النفاثة للتنزه، ولكن من دون الحق في سرديته التاريخية والسياسية الأصلية وعاداته الثقافية في رؤيته لنفسه.

رجع احتقار الذات وكراهية الذات لدى الأوروبيين الشرقيين إلى جذور عميقة، وهي عميقة للغاية في الثقافة الروحية، حتى إنها يمكن أن تؤدي إلى فلسفة تاريخ وثقافة تتضح معالمها جيداً في عمل وضعه بيوتر تشادايف Pyotr Chaadayev بعنوان **رسائل فلسفية** (١٨٢٦ ـ ١٨٣١)، فضلاً عن معاصره فلاديمير بتشرين Vladimir Pecherin، وهو الشاعر والمفكر الروسي في القرن التاسع عشر الذي قال الأبيات الشهيرة التالية: «ما أعذب أن يكره المرء بلده، وأن يتمنى خرابها، وأن يبصر في خرابها فجر ميلاد كوني جديد». وهذا أمر يستحق الاهتمام، لأن ذلك الازدراء للذات وتلك الكراهية للنفس لا يقتصران بأي حال على مسار القرن التاسع عشر والقرن العشرين، فيما يسميه الكاتب اليهودي الألماني تيودور لسينغ «كراهية اليهود لأنفسهم»؛ وليس هذا الأمر سمة خاصة بالأمريكيين الأفارقة وحدهم الذين حظيت كراهيتهم لأنفسهم في طفولتهم وسنوات المراهقة بآلاف مؤلفة من الدراسات.

عن ماذا يكون الطرد إذاً؟ عن وجود الألم والعمق في شخصية مجرم ما؟

عن وجود بقايا متعالية من البطولة والجريمة لن نعلم عنها شيئاً أبداً؟ عن الحقيقة التي مفادها أن «النفايات البشرية» و«الحيوات عديمة القيمة» هي نعوت فظيعة وجالبة للعمى الأخلاقي وأقنعة قاسية تتخفى وراءها الأسباب الحقيقية التي تدفع الأوروبيين من أهل أوروبا الشرقية والوسطى إلى الشروع في هجرة غفيرة لا يمكن أن تكون هجرة طبيعية بأي منطق؟ عن الحقيقة التي مفادها أن الانتقام قلما يكسوه فينا قشرة رفيعة من الحضارة؟ أم إن التوحش يختفي وراء الانتقام، ولكنه توحش آخر يتباهى بنفسه في عباءة احترام العدالة والقانون؟

هل مسرحية **الطرد** تدور حول الطرد خارج الوطن؟ أم إنها تدور حول سلطة المنفى وجاذبيته التي تجذب جميع الشباب إلى خارج المدينة، تاركين وراءهم كبار السن لا غير؟ (مثل زمار هاملين الذي هو في واقع الأمر الشيطان نفسه متقنّعاً، حيث يسحر الأطفال ويقودهم خارج البلدة إلى مغارة أغلقت وراءهم). أم إنها تدور حول صراعات الحرية المعذبة التي لا بد أن يدفع المرء ثمنها من أمنه ووطنه، ولكنها تمنح المرء الفرصة لأن يجد لغته ويتحدث بها، ولأن يكبر من دون انتظار الآخرين المؤمنين بامتيازهم وامتياز وطنه ليفسروا وضعه؟ إن مسرحية **الطرد** لا تجيب عن هذه الأسئلة جميعها، وليس المطلوب منها ذلك؛ فليست هذه مهمة تقوم بها ملحمة، فالإجابات عن هذه الأسئلة توفرها الحياة، التي تستحق العيش، ولكن فقط عندما يتحدى المرء نفسه أخلاقياً في تلك الحياة، بل وربما بدفع ثمن الطرد.

مرة أخرى نجد أنفسنا في عالم اللابديل؛ فقد جرى تصوير الرأسمالية زمناً طويلاً في الكتب المدرسية السوفياتية على أنها التهديد الأساسي للبشرية، وهي تبدو الآن أكثر عدوانية وديناميةً في المجتمعات السوفياتية عنها في البلدان الأوروبية الغربية ما بعد الرأسمالية الأكثر اعتدالاً واحتفاءً بالمساواة والديمقراطية الاجتماعية ودولة الرفاه. على سبيل المثال، ليس بوسع السويد ولا فينلندا ولا بقية البلدان النوردية إلا أن تتعجب مما ترى أنه نوع من رأسمالية شعب البلطيق القديمة الوحشية المعاد تدويرها تاريخياً، أو الاقتصاد الذي يؤكد الحقوق الفردية ويقلل من دور الدولة كما في إستونيا وغيرها من دول البلطيق. فالدول التي كانت ترمز في أعين المواطنين السوفيات إلى تجسيد «الرأسمالية المتوحشة» وتمجيدها الصريح للفائزين وازدرائها للخاسرين تبدو الآن لهم رأسمالية إنسانية دافئة وتراحمية للغاية.

واقع الأمر أنها خالصة وبريئة إذا ما قورنت بذهنية «من يأتِ أولاً يُخدم أولاً» أو «اغتنم ما بوسعك أن تغتنمه بكل الوسائل المتاحة»، تلك الذهنية التي تمتزج في تناقض منطقي مع نوع من الماركسية المقلوبة. هذه النسخة الفجة للغاية من الحتمية والمادية الاقتصادية في ليتوانيا وغيرها من البلدان في شرق أوروبا ووسطها قلما تذهل من يعلمون جيداً أن آخر شيء بوسع المرء أن يسميه بين الأولويات هو قضية الثقافة. فليس هنالك من بديل.

زيجمونت باومان: «لا أحد يحتاج إليهم أو يفتقدهم». نعم، هذا صحيح. فلأول مرة في التاريخ المدون يجري حرمان قطاع كبير من البشرية من «وظيفة اجتماعية»، ومن مكان في المجتمع، وهذا القطاع هو الأفقر والأكثر حرماناً وتجريداً من الإمكانات والأمل في حياة كريمة، إنه قطاع لا يملك وسائل إنقاذ نفسه من بؤسه، فلأول مرة في التاريخ ليس للفقراء نفع، ولا دور لهم ليلعبوه.

ففي العصور الوسطى كان الفقراء يمثّلون فرصة مباشرة، عظيمة ومتاحة دوماً، لأعمال الخير، كانوا هبة الله لكل مؤمن يقلق على خلاص روحه ويطمع في دخول جنات النعيم بعد الموت. وفي الرأسمالية الحديثة، كان الفقراء «جيش العمل الاحتياطي»، وكان لهم وزنهم في الأزمنة التي كانت تقاس فيها قوة الأمم بعدد الرجال القادرين على تحمل الأشغال والعناء والشقاء في أرض المصنع وساحة القتال. فكان من المنطقي الاعتناء بهم ورعايتهم؛ فكان يجري إمدادهم بمأكل ومشرب وملبس ومأوى جيد، وكانوا مستعدين دوماً للاستدعاء وتلبية النداء. فالحاجة إلى دولة رفاه تهتم تحديداً بضمان الاعتناء وتلك الرعاية كانت «متجاوزة لليسار واليمين»، كما هي الحال الآن في الاعتقاد بأن إنقاذ المساكين والمعدمين من كربهم وشدتهم هو مضيعة لأموال دافعي الضرائب. وفئة قليلة منا اليوم تهتم بخلاص الروح، وعفا الزمن على رؤية تقسيم المجتمع إلى عمال صناعيين وأصحاب عمل، وانتهى طلب الجيوش الضخمة القائمة على التجنيد الإجباري. فعلى العكس من الطبقات الدنيا في العصور الوسطى، وعلى العكس من «العاطلين عن العمل»، وهي عبارة تؤكد أن العمل هو القاعدة الطبيعية التي جرى انتهاكها، فإن «الزائدين عن الحاجة» اليوم يجري تصنيفهم ببساطة وبصورة خالصة على أنهم غير صالحين لشيء وغير

نافعين بشيء؛ إنهم خسارة لا مكسب، إنهم نسخة معدلة من الحياة عديمة القيمة Unwertes Leben، إنهم طبقة تجميلية طفيفة من طبخة ملفّقة من الحيل اللفظية لإخفاء الوحشية الصريحة التي يتسم بها الأصل النازي. وكما تقول: «عندما يختفون، فإن الإحصاءات، بما في ذلك المؤشرات الاقتصادية والأمنية، تتجه نحو الأفضل». ولكنهم يرفضون بشدة ومع سبق الإصرار بأن يختفوا، مهما اجتهد حراس القانون والنظام في إخفائهم عن النظر. بل إن مرحلة الحط من قدر الرجال والنساء وتحويلهم إلى عوامل إنتاج وتسميتهم بالموارد البشرية قد تم تجاوزها، فالبشر الزائدون عن الحاجة هم «الطبقة المعدمة» التي تعيش على حساب أناس آخرين، ولا يمكن بأي حال، ولا في الخيال، تصور الكائنات الطفيلية على أنها مورد من «الموارد».

وقد كان ميشيل بوراوي إلى وقت قريب رئيس الجمعية السوسيولوجية الدولية(٢٣)، وهو يذكرنا برأي كارل بولاني حول زيف الافتراض بأن العمل (والأرض والمال) سلعة، في الممارسة «الرأسمالية السلعية»؛ ولكن بعد تأمل لهذا الرأي ومقارنته بالماضي يتوصل إلى نتيجة مفادها أن وضعنا الحالي يتسم بالفعل باتجاه متزايد نحو «الحرمان السلعي» بما يشبه «الحرمان الكنسي»:

إننا بصدد حرمان سلعي، بمعنى طرد كيانات من السوق، كيانات كانت في السابق سلعاً، لكنها لم تعد كذلك. وهذا الحرمان السلعي يكشف عن الإنتاج المتزايد للنفايات، وهي الفكرة التي مفادها أن كثيراً من الأشياء النافعة يجري طردها من السوق، وفي مقابل الحرمان السلعي يمكن أن يصبح التسليع إمكانية جذابة جداً.

وكما يقول جوان روبنسون Joan Robinson، فإذا كان هناك وضع أسوأ من الاستغلال فهو عدم الاستغلال. ففي أماكن عدة، وفي جميع أنحاء العالم إلى حد كبير، يعد الاحتياطي المتزايد من فائض العمالة ميزة خاصة لا بد من استغلالها.

ويحذّر ميشيل بوراوي من أن المسار الذي يبدأ من التسليع وينتهي إلى

---

(٢٣) Michael Burawoy, 2014 International Sociological Society presidential address: "Facing an Unequal World".

الحرمان السلعي إنما يمتد الآن من العمل اليدوي إلى العمل الفكري. فالمعرفة تنضم إلى أسرة شبه القيم التي تقبل في الأصل بالعمل اليدوي والأرض والمال على طريقها إلى نزع التسليع. ولكن دعني أستشهد بفقرة أخرى مما كتبه البابا فرانسيس، وهي تكشف عن أصل مأزقنا الراهن واحتمالاته المباشرة:

تقول الوصية التوراتية «لا تقتل»، وهي بذلك تضع حداً واضحاً لحماية قيمة الحياة الإنسانية، واليوم علينا أن نقول «لا لاقتصاد الإقصاء والظلم»؛ فهذا الاقتصاد يقتل، فكيف لا يرد في الأخبار نبأٌ عن موت شخصٍ مسنٍّ مشرد في العراء، بينما ترد ضمن الأخبار خسارة الأسواق المالية لنقطتين؟ هذه هي حالة من حالات الإقصاء. هل سنظل نقف موقف المتفرج عندما يُلقى بالطعام في النفايات بينما يموت أناس آخرون من الجوع؟ هذه هي حالة من حالات الظلم. واليوم كل شيء يقع تحت قوانين المنافسة والبقاء للأقوى، حيث يتغذى الأقوياء على الضعفاء. وعليه فإن جموع الناس تجد نفسها في حالة من الإقصاء والتهميش، بلا عمل، وبلا إمكانيات، وبلا وسائل للهرب[٢٤].

صار البشر أنفسهم إلى بضائع استهلاكية يجري استخدامها والتخلص منها في سلة المهملات. لقد خلقنا حضارة التخلص من الفوارغ، وهي حضارة آخذة في الانتشار. فلم يعد الأمر يدور ببساطة حول الاستغلال والقمع، بل حول شيء جديد. فالإقصاء لا بد أن يتعلق في نهاية الأمر بمعنى كوننا جزءاً من المجتمع الذي نعيش فيه. والذين يعانون من الإقصاء لم يسقطوا في أسفل المجتمع ولا في أطرافه الهامشية ولا المحرومين من حقوقه، بل إنهم لم يعودوا جزءاً منه، فهم ليسوا موضوع الاستغلال، بل هم المنبوذون، الفضلات الزائدة عن الحاجة.

وفي الوقت الذي تشهد فيه مداخيل أقلية نمواً متزايداً، تتسع الفجوة التي تفصل الأغلبية عن الرخاء الذي تتمتع به تلك الأقلية الصغيرة. هذا الخلل هو نتيجة الأيديولوجيات التي تدافع عن الاستقلال المطلق للسوق والمضاربات المالية، وعليه فإنها ترفض حق الدول المتهمة بالسهر على

---

(٢٤) <https://w2.vatican.va/content/franscesco/en/apost_exhortations/documents/papa-franscesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>.

الخير العام في ممارسة أي شكل من أشكال السيطرة. وهكذا يُولد طغيان جديد خفي ونسبي في الغالب، وهو يفرض من جانب واحد وبلا هوادة قوانينه وقواعده. فالدين وتراكم الفائدة يعرقلان الدول في تحقيق إمكانات اقتصاداتها ويحرمان المواطنين من الاستمتاع بقوتهم الشرائية الحقيقية. أضف إلى كل ذلك الفساد المستشري والتهرب الضريبي المنتشر اللذين صارا إلى الأبعاد العالمية. إن التعطش للسلطة والتملك لا يعرف حدوداً. وفي هذه المنظومة التي تميل إلى التهام كل شيء يقف في طريق الأرباح المتزايدة، فإن كل ما هو ضعيف، مثل البيئة، لا حول له ولا قوة أمام مصالح السوق المقدسة التي صارت إلى القاعدة الوحيدة والحَكم الوحيد(٢٥).

إن جذور الشر السائل الذي يحاول كلانا توضيحها قد جرى كشفها في ذلك الاستشهاد بدقة ووضوح بارعين ونادرين. كما جرى الكشف عن الأمور الجوهرية لاستراتيجية الفعل المضاد القائم على نقاط أربع: «لا لاقتصاد الإقصاء، لا للعبادة الجديدة للمال، لا لمنظومة مالية تحكم ولا تخدم، لا للظلم الذي يولد العنف». تلك الوصايا الأربع من البابا ينبغي أن يسير عليها أتباع الدعوة إلى الفعل التي قالها بوراوي: «ففي عالم يجري فيه تصوير الأسواق على أنها الحل للمشكلات جميعها، فإن مقاومة أيديولوجيا هيمنة السوق هي خطوة أولية مهمة لأية حركة مضادة فعالة».

وهذا التذكير ينطبق على منفى الشباب الليتوانيين، المنفى المؤقت أو الأبدي، فلا يعلم أحد مآل الأمور. وقد علمت بقصة هذا المنفى من المضمون السردي الوجيز والممتع لمسرحية **الطرد**. ولكنهم ليسوا البشر الوحيدين الذين لا يجدون مكاناً في بلادهم، فهناك ملايين البشر مثلهم، وربما عشرات الملايين أو مئات الملايين، يسيرون في الأرض بين اللاأماكن التي يحاولون بشق الأنفس وغالباً بلا جدوى أن يروضوها ويطبعوها. ومحظوظون من يهربون من مخيمات اللاجئين أو طالبي اللجوء، فتلك اللاأماكن تتمتع بمداخل مفتوحة للجميع، ولكن مخارجها مغلقة بإحكام. ولكنَّ هؤلاء المحظوظين لا يبقى لهم شيء يستثمرون فيه آمالهم سوى أطواق نجاة رديئة يصنعونها بأنفسهم في بيوتهم بغير إتقان.

---

(٢٥) المصدر نفسه.

الفصل الرابع

أشباح الأسلاف المنسيين؟
مراجعة للنزعة المانوية

ليونيداس دونسكيس: مثل كل نزعة للتفكير في إطار الثنائيات المتعارضة التي ترى العالم باللونين الأسود والأبيض، تتمتع الثنائيات المانوية بسحرها الخاص، وهي تشق طريقها إلى اختراق النظريات الفلسفية الحديثة والمذاهب السياسية، مخلفةً دوماً أثراً واحداً وراء الرسالة: ليس هناك بديل. أحبوا قدركم. هذه هي الطريقة التي تظهر بها القدرية والحتمية في ثوبهما الحديث.

ومهما تبلغ الشهرة التي قد يحظى بها أوزفالد شبنغلر مرة أخرى اليوم نظراً للأزمة العميقة في أوروبا، فهناك شيء ما لا يسمح لي أن آخذه على محمل الجد. لا شك أن كثيراً من آرائه كانت دقيقة فيما يتعلق بتدهور أوروبا بين الحربين العالميتين، ولكن إحدى أشد الأفكار الشائكة التي دافع عنها في كتابه عن **تدهور الحضارة الغربية** كانت فكرة الوجود الموازي والمنفصل للثقافات.

رأى شبنغلر أن أبسط المحاولات لتقليد أشكال ثقافة أخرى أو على الأقل الاقتراب منها كانت بمثابة انتشار وتبادل زائفين للأشكال الحضارية أو ما يسميه «التشكل العضوي الزائف». والمثال الذي يضربه شبنغلر هو التشكل العضوي الزائف في السياسات التغريبية التي قام بها بطرس الأكبر في روسيا. ويرى شبنغلر أن بناء مدينة سانت بطرسبرغ لم يكن إلا واقعاً موازياً في روسيا غير أوروبية. ويتجلى ذلك في رد فعل محبي السلافيين الذين كانوا يشعرون بعداء عميق لأوروبا.

وهذه الرؤية يجانبها الصواب والخطأ في آنٍ معاً؛ فالسياسة الروسية تكاد

لا تتمتع بأية علاقة بأوروبا الحديثة، في حين أن الأدب الروسي والثقافة الروسية كانا من بين عجائب أوروبا. حتى وإن اعتقد دوستيوفيسكي أن سانت بطرسبرغ هي أمر أسرع زوالاً وأبعد ما تكون من الواقع الروسي، فإن رواياته كان مكتوباً لها أن تصبح جزءاً من الأسفار الثقافية الأوروبية. وأسوق هنا ثلاثة أمثلة من شأنها أن تكشف مغالطة شبنغلر ومن سار على نهجه.

أولاً: يجدر بنا أن نتذكر مخرِجاً سينمائياً مرموقاً، وهو سرغي باراجانوف Sergei Parajanov (١٩٢٤ ـ ١٩٩٠) الذي عاش في الاتحاد السوفياتي السابق، وكان مثالاً عظيماً للنموذج الأصيل باعتباره إعادة اكتشاف مستمر للذات في عالم الهويات المتعددة، وباعتباره فضاءً مشتركاً للهوية الثقافية. وجدير بالذكر أن سرغي بارادیانوف ولد لأسرة أرمنية في مدينة تبليسي، وهي عاصمة جورجيا الآن، وقضى وقتاً طويلاً في أوكرانيا وجورجيا، واستقر به المقام في أرمنيا. وكانت كل هذه البلدان تعتبره واحداً منها، فكان يتحدث لغات عدة، وكان ذلك في وقت يستطيع فيه المرء أن يلعب بورقة الهوية العرقية، تحديداً لأن السوفيات بدؤوا بالسماح بألعاب الهوية البسيطة تلك.

ذهب سرغي بارادیانوف إلى أوكرانيا ليخرج فيلماً عظيماً بعنوان **أشباح الأسلاف المنسيين** (١٩٦٥)، وهو من الأفلام الكلاسيكية في أوكرانيا، ويعترف الأوكرانيون بأنه جزء مهم من حركة الميلاد الجديد القومي. ويتخلل الفيلم موضوعات دينية وشعبية، ولم يناسب آنذاك معايير الواقعية الاشتراكية للسينما السوفياتية. وهذا يبين كيف بنى الرجل نفسه وهو يعمل في ثقافات عدة كانت جميعها منخرطة في حوار متشابك ودائم ومعقد. لقد حقق سرغي بارادیانوف شهرة عالمية وسمعة مهنية بعد نجاح فيلم له بعنوان **لون الرومان** (١٩٦٨)، وكان الفيلم يدور حول حياة سيات نوفا Sayat Nova (١٧١٢ ـ ١٧٩٥)، «ملك الأغنية»، وشاعر عظيم من أصل أرمني، عاش في جورجيا، وكتب باللغة الأرمنية والجورجية والفارسية والتركية والأذربيجانية. ولولا سياق اللغات والثقافات العدة ما كان ليظهر إلى الوجود سيات نوفا باعتباره أعظم مؤلف وشاعر عاش في القوقاز.

وعندما يأتي ذكر السينما الأوكرانية أجدني على الفور أفكر في مخرجين

كبيرين عبقريين، وهما الأستاذان سرغي باراديانوف وكيرا موراتوفا Kira Muratova. والجدير بالذكر أن فيلم سرغي باراديانوف **أشباح الأسلاف المنسيين** مأخوذ عن قصة كتبها ميخايلو كوتسيوبينسكي Mykhailo Kotsiubynsky، وهي قصة تصور الثقافة الفريدة لشعب الهوتسول. وهذا الفيلم هو عمل مبهر يدل على البراعة والمهارة، ولكنه كان مجرد جانب من أعمال سرغي باراديانوف، وهو يتعلق بصورة أكبر بالثقافات الأرمنية والجورجية والآذرية. وأمّا كيرا موراتوفا فتبدو أقرب إلى أن تكون ظاهرة أوكرانية على وجه الخصوص.

قدّم سرغي باراديانوف لغة سينمائية جديدة لا يحدها زمان، وهي تدل على مجيء العصر الجديد للسينما في عيون أساتذة إيطاليين أمثال فيتوريو دو سيكا Vittorio De Sica، وفدريكو فليني Federico Fellini، ومارشيلو ماستروياني Marcello Mastroianni؛ وكان ماستروياني وباراديانوف يكنّ الواحد منهما للآخر إعجاباً وأعظم تقدير، والتقيا ذات مرة في تبليسي في جورجيا، ولكن يبدو أن كيرا موراتوفا لها باع أصيل في الثقافة والمجتمع الأوكراني الحديث، ومن دونه يصعب حل شفراتها وإشاراتها الثقافية المعقدة.

تتسم أعمال كيرا موراتوفا بنزعة نسوية خاصة من المحال إيجادها في أي مكان آخر في الغرب. فالنسوية الأوروبية الغربية تتعلق بانعتاق المرأة وتحريرها من الأدوار الاجتماعية وأطر المعنى التي يفرضها عليها العالم الذكوري الذي يمتلك القوة والسلطة الرمزية، وأمّا النسوية الأوروبية الشرقية فتؤكد الجمال الأنثوي وسحر الأنوثة والتفوق القاطع للمرأة على العالم الذي يشكله الرجل ويقوده. وفي أوروبا الغربية تبدو نصيرة النسوية ناقدة ثقافية واجتماعية مناضلة، وفي أوروبا الغربية امرأة قاتلة.

من المحال رسم عالم موراتوفا وما يحويه من حساسيات أخلاقية وجمالية من دون نزعة نسوية غير نسوية، وهذا تناقض لا يمكن أن تفسره إلا الطبيعة الداخلية للتحرّر عند الرجال والنساء في أوروبا الشرقية. فلا يمكن للحرية أن تكون أيديولوجية هنا، ذلك لأن الأيديولوجيا كانت دوماً تعني التمويه والتلاعب. وفي أوروبا الغربية، يمكن أن تصبح النسوية رفيقة نضال للماركسية أو أية نظرية نقدية ومعرفة مقاومة؛ وأمّا في أوروبا الشرقية فإمّا أن

تصبح المرأة جميلة وغامضة، أو أن تخاطر باختزالها إلى **هذا الشيء الغامض للرغبة**، كما جاء في عنوان فيلم أخرجه لويس بونويل عام ١٩٧٧.

الأنوثة، الجمال، الأسرار الغامضة، وعلى أقل مستويات عدة من الهوية الأنثوية (أو الصدمة النفسية)، كلها أمور لا يمكن الاستغناء عنها في اللغة السينمائية عند موراتوفا؛ فالنساء يتمتعن بالجمال والحساسية والإيثار والحنان (أو الوحشية مثل أوفليا/أوفا في **ثلاث قصص**)، ولكنهن لسن أبداً عاديات ولا قابلات للنسيان. وليس مصادفة أبداً أن ممثلاتها المفضلات يلعبن أدواراً مشابهة جداً لنجوم السينما الصامت. وهذا ينطبق على ممثلتين، ألا وهما ألاء دميدوفا **Alla Demidova** ونينا روسلانوفا **Nina Ruslanova**، ولكنه يصل إلى ذروته مع ريناتا ليتفينوفا **Renata Litvinova** ونتاليا بوزكو **Natalya Buzko**، فلا يمكن فصلهما أبداً عن عالم موراتوفا وما يحويه من أنوثة وأسرار غامضة.

علاوة على ذلك، سيكون عالم موراتوفا ناقصاً من دون شخصيات غرائبية، أشكال وألوان من المحتالين والدجالين واللصوص وغريبي الأطوار، وهي أدوار قام بأدائها كل من الممثل جورجي دلييف **Georgi Deliyev** (لا سيما في دوره الذي لا يُنسى في فيلم **Turner**)، وفلاديمير كوماروف **Vladimir Komarov** وزان دانييل **Zahn Daniel**، وكثرة من ممثلين آخرين غير أساسيين. وهنا تقترب موراتوفا من فدريكو فليني **Federico Fellini** وبيير باولو بازوليني **Pier Paolo Pasolini** اللذين اعتمدا على طاقم تمثيل غير محترف. وهذا المزيج من السذاجة والتلقائية والكآبة والمرح والضحك وجاذبية جوانب الحياة البشرية غير المتوقعة، يوفّر نقطةَ دخول إلى عالم السحر، تلك السينما التي لا تلوثها السرديات ولا الديباجات الأدبية ولا الثقافة الشعبية ولا التليفزيون.

ولا يمكن لصلة المدينة الأوكرانية أوديسا أن تكون مضللة هنا، ذلك لأن جورجي دلييف وفلاديمير كورماروف ونتاليا بوزكو هم جميعاً ممثلون كوميديون من فرقة الأقنعة للتمثيل الصامت والإضحاك التي يديرها جورجي دلييف نفسه. وهذا الجو الكرنفالي الممزوج بلمسة اللاواقع يعرض النموذج المثالي عند موراتوفا للفيلم باعتباره حلماً. وفي مذكرات إنجمار برجمان التي كتبها تحت عنوان *Laterna Magic* (١٩٨٧) يقول إن العيش في فضاء

الحلم هو طموح كل مخرج أصيل، وكان إنجمار مقتنعاً بأنه هو نفسه لم يحقق ذلك إلا نادراً، وأنه لم يحقق نفسه كفنان إلا في تلك اللحظات النادرة التي انفتحت فيها أفلامه على عالم الأحلام. إن أندري تاركوفسكي الذي أُعجب به برجمان دوماً واعتبره أعظم مخرج في عصره لم يفُقْه أحد، كما يرى برجمان، كأستاذ صارت أفلامه غير قابلة للانفصال عن فضاء الحلم.

والأمر ينطبق على كيرا موراتوفا، فهي فنانة عالم الأحلام بلا منازع. وربما يكون أفضل شعار لبعض أفلامها هو كلمات ميركتيو من مونولوجه في مسرحية «**روميو وجوليت**» لوليام شكسبير: «صحيح أني أتحدث أحلاماً، فهي بنات عقل لا أساس له/ مولودة من لا شيء سوى خيال لا أساس له». إن الفيلم بوصفه استمراراً لحلم قد رأيناه ذات مرة، ومنذ ذلك الحين نعجز عن نسيانه، ويستحضر ببطء معالم العالم من حولنا، هو الواقع الجمالي الحقيقي والوحيد عند موراتوفا، وهي تبدو فنانة لا تشتبك أبداً مع الواقع كما هو، كأنها تريد أن تقول إن كثيراً من الواقع سيقتلنا. وعوضاً عن ذلك، لا بد أن نهيئ أنفسنا لإنقاذ أحلامنا وحقائقنا المكتومة وعوالمنا الصغيرة الموازية وواقعنا البديل أو خيالنا وذاكرتنا وحميميتنا.

إن الجمال المذهل الثاقب لجماليات الأبيض والأسود عند موراتوفا، وما يصاحبه من لمسة سحرية لموسيقى الملحن الأوكراني العظيم فالانتين سيلفستروف Valentin Silvestrov، يتمكن من إرساء هذا الواقع البديل، وهو الطريق الوحيد التي تنسحب بها وتختفي كل أشكال الجنون السياسي والحماقة والكراهية التي تمارسها الأغلبية الأخلاقية المطيعة بعدوانية، وتتنازل عن ذلك لنا جميعاً. ولذا يصعب للغاية ضغط الروائع الثقافية كما تظهر اليوم في عالمنا الحديث في ثقافة واحدة؛ فالقدرة على حصر شيء ما في ثقافة واحدة يعني أننا أمام مجرد تلفيق سياسي أو مشروع سياسي يرتدي عباءة الثقافة. وبدلاً من ذلك، تولد أوروبا في كل مرة تندثر فيها ثقافة ما ويعاد اكتشافها من جانب ثقافة أخرى. فأوروبا لا تتعلق بالنقاء، بل بالقدرة على العيش ضمن حياة إنسان آخر في حبكة وسردية وذاكرة.

ثانياً: بوسعنا أن نتذكر زميلين من زملاء سرغي بارادیانوف في الدراسة في معهد الدولة الاتحادي الشامل للسينما VGIK، وهما ألكسندر ألوف

Aleksandr Alov وفلاديمير نوفوف، اللذان عملا معاً فترة طويلة وصنعا روائع عدة. ونحن نتذكرهما على أفضل وجه لأفلامهما الخالدة، ومنها فيلم *Flight* (١٩٧٠)، وهو مأخوذ عن رواية ميخائيل بولجاكوف «**الحارس الأبيض**» *White Guard*، وفيلم «**أسطورة تيجيل**» *Legend of Tijl* (١٩٧٠)، وهو مأخوذ من عمل ألّفه الروائي شارل دو كوستر Charles de Coster بعنوان «**أسطورة المغامرات العظيمة لتيجيل أولنشبيجيل في أرض إقليم الفلامندي وغيره**».

وقد حقّق فيلم **أسطورة تيجيل** نجاحاً مبهراً؛ ذلك لأن سر الحرية المترسّخ بعمق في الرائعة الفلمنكية كشفته الدراما العميقة للحب الروسي للحرية، بصرف النظر عمّا تعرّض له هذا الحب من استغلال وخيبة أمل بفعل واقع القرن العشرين. وصاحَبَ هذا الفيلم تصوير عظيم ولمسات ملحمية متميزة في الرسم، وبذلك كشف الجمال المذهل للبورتريهات الفلمنكية والرسوم الدينية التي تعود في التاريخ إلى البدائيين الفلمنكيين. إن وجوه الممثلين وعيونهم وأيديهم ونظراتهم الطويلة كانت مأخوذة بشكل مباشرة من بورتريهات روجير فان دير فايدن Rogier van der Weyden أو هانز مملينج Hans Memling. لقد كان للفيلم مستوى مزدوج للوجود الجمالي، ففي حين أن تطلعه إلى الحرية والاحتفاء بالتمرد كانا واضحين للغاية لدرجة أنهما لا يحتاجان إلى تأكيد، فإن الفيلم كان يتخلله حب للحداثة الباكرة ولما يمكن أن نصفه بأنه انفجار ثقافة أوروبية قوية في الاكتشاف الباكر للفردية الإنسانية.

ثالثاً: عُرض عام ١٩٩٣ فيلم «**حلم أريزونا**»، وهو أول فيلم باللغة الإنكليزية للمخرج أمير كوستوريتسا، وهو يكشف غيرية الولايات المتحدة الأمريكية الجنوبية الغربية، إن لم يكن دُنياها الأخرى، عبر التداخل السيريالي للحب والجنس والموت، الذي تجسد على أفضل وجه في الموسيقى الأوروبية الأصيلة التي قدمها جوران بريجوفيتش، علاوة على الرؤية الصربية الأصيلة لإبهام التعددية الثقافية والغيرية، وهو شيء لا يمكن أن يعلّمه إيانا سوى مأساة سراييفو.

وللأسف لم يرَ أوزڤالد شبنغلر أي شيء من هذا. أشباح الأسلاف المنسيين، من هم؟ إنهم تمثلات الاعتقادات القَدَرية التي تؤمن بالتدهور الحتمي. واقع الأمر، يمكننا هنا أن نستمع إلى صوت ثقافة الحتمية، كما

يسمي هذه الظاهرة فيتوتوس كافوليس، وهو يرى أنها تضرب بجذور عميقة في منظومة حديثة:

إن الثقافة الحديثة منقطعة الصلة بالأخلاق، بمعنى أنها تتجه إلى استئصال فكرة المسؤولية الأخلاقية الفردية من دون أن تأخذ المسؤولية الجمعية على محمل الجد. وهذه الثقافة هي ثقافة الحتمية، وفيها يفترض أن الأفراد يتشكلون ويتحركون بفعل قوى بيولوجية أو اجتماعية في كل الأمور الجوهرية الخارجة عن السيطرة أو حتى إمكانية الاختيارات الأساسية للأفراد المتأثرين بهذه القوى. والبؤر الرئيسة الأربع لهذه الثقافة هي: النظرية القائلة بأن البيولوجيا أو الوراثة العرقية هي قدر؛ والاعتقاد بأن الإنسان هو آلة تحسب النفع وتعظم المتعة ولا ينبغي له أن يكون غير ذلك؛ والإيمان بأن الفرد هو في المجتمعات القائمة مجرد ضحية لظروف وجوده القمعية والمعدمة والتعجيزية والمقيدة (من دون القدرة على أن يكون سيد قدره ولا أن يتحمل المسؤولية عن أفعاله)؛ والفكرة القائلة بأنه لا يمكن إنقاذه من تلك الظروف إلا بالاعتماد الحصري على «إرشاد الخبراء» أصحاب «السياسات الاجتماعية الرشيدة»، وهي سياسات يشارك في تحديدها من سيجري مساعدتهم باعتبارهم مجرد أدوات للخبراء[1].

إن مفهوم كافوليس عن الثقافة المنفصلة عن الأخلاق يلقي ضوءاً جديداً على السبب الذي يحدد العلاقة بين الجماعات والمجتمعات المضطهدة بالنخب الحاكمة، باعتبارها علاقة المرضى بتشخيص الأخصائيين والمعالجين، كما يمدنا هذا المفهوم بنظرة جوهرية شاملة ثاقبة، ويعيننا على فهم السبب والطريقة التي تجعل الثقافة المضطهدة تظهر نفسها على أنها ثقافة القدر والحتمية، في مقابل ثقافة الحرية والاختيار.

هذا المفهوم يكشف عن الصلات بين جميع أنواع النظريات القدرية، لا سيما في العلوم الاجتماعية. ويبدأ كافوليس بالاستشهاد بمقولة سيغموند فرويد «البيولوجيا قدر»، ثم يواصل العرض لنماذج أخرى للخطاب تؤيد القوانين الحتمية للوراثة العرقية والتاريخ والطبقة والحياة المجتمعية والمنظومة الاجتماعية وما إلى ذلك. فالثقافة الحديثة المنفصلة عن الأخلاق تنكر

---

(١) Vytautas Kavolis, *Moralizing Cultures* (New York: University Press of America, 1993), p. 48.

المسؤولية الفردية والاختيار الأخلاقي، وهي بذلك ثقافة الحتمية في قاموس كافوليس، وهي منظومة منتشرة في الخيال الحديث. ومن ثم يمكننا أن نحدد ما يمكن أن يسمى الطبيعية والاضطهاد الطبيعي. وهذا التوجه يرى أن الناس لا يمكنهم بالأساس التحكم في القوى البيولوجية والاجتماعية؛ فالأفراد، بل والمجتمعات، تشكلهم تلك القوى وتحركهم. ولما كان العالم يخضع لتحكم وسيطرة الجماعات القوية والمنظمات الدولية السرية أو الوكالات السرية وخبرائها المراوغين، فإن الأفراد لا يمكنهم أن يتحملوا مسؤولية أفعالهم، وليس بوسعهم التأثير في مجرى الأمور ولا تغييرها. وهذا التوجه هو سمة مميزة للجماعات المهمشة والمضطهدة، ولكنه أيضاً سمة مميزة للوعي الذي تشكله الأنظمة المعادية لليبرالية والديمقراطية.

واقع الأمر أن العنصرية في القرن التاسع عشر ظهرت باعتبارها أنثروبولوجيا مأسوية ومصدراً للتشاؤم الحضاري في القرن العشرين Kulturpessimismus. وربما يكون جوزيف آرثر دو جوبينو Joseph Arthur de Gobineau سلفاً باكراً للوعي المحافظ المأسوي لأوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، مع هينرش روكيرت Heinrich Rückert ونيكولاي دافيلفسكي Nikolai Davilevsky وليو فروبنيوس Leo Frobenius وأوزفالد شبنغلر Oswald Spengler وفليكس كونسزني Feliks Koneczny، وإجون فريدل Egon Friedell، وأنتون هيلكمان Anton Hilckman، وبيتيريم سوروكين Pitirim Sorokin، وقنسطنطين نوايكا Constantin Noica، ولوسيان بلاجا Lucian Blaga، وأوثمار آندرل Othmar Anderle، وأرنولد توينبي Arnold Toynbee، وغيرهم من مُنظري مورفولوجيا الحضارة.

فهل كانت مورفولوجيا الحضارة شكلاً مضمراً من المانوية الحديثة، ذلك الاعتقاد القديم في الوجود الموازي للنور والظلام أو الخير والشر، ذلك الاعتقاد الذي يفترض أن كل شكل من أشكال التلاشي والذبول هو شر حتمي وتدمير للحياة، الذي قد يتخفّى في صورة المفهوم القدري للعلم أو فلسفة شعرية للثقافة؟ هذا السؤال يعزز من قيمة إعادة قراءة وإعادة تفسير رواية فولتير التي ألفها تحت عنوان **كانديد أو التفاؤل** *Candide, ou l'optimisme*، والتي نجد فيها توتراً وجودياً وفلسفياً بين المونادولوجيا عند لايبنتيس والسذاجة المتمركزة حول الفلسفة الإلهية عند الدكتور بانجلوس Dr. Pangloss والحكمة القائمة على السفر والخبرة عند كانديد، بل وبين

افتراضاتها الحديثة (المتحيزة) والصورة القديمة للحكمة الجليلة عند مارتن المانوي.

ولنتذكر اعتراف الشاعر تشيسلاڤ ميلوش في إحدى المقابلات وأيضاً في مذكراته ABC (١٩٩٧)، حيث قال إنه دائماً ما اعتبر نظرية التطور لاهوتَ شر. والعجيب أن تشارلز داروين نفسه اعتبر أن فكرة البقاء للأقوى باعتبارها مكوناً جوهرياً لنظرية التطور تشتمل على لاهوت شر تنجدل فيه أشكال الحياة والموت في ضفيرة واحدة وتتبادل المواضع، ومن ثم فلا أهمية لها.

إن جانباً مثيراً من رؤية العالم لدى الشاعر تشيسلاف ميلوش تكمن في مفهومه عن الشر، الذي يبدو مفهوماً مانوياً واضحاً. فمثل ميخائيل بولجاكوف وسيمون فايل، لم يقبل تشيسلاف ميلوش بصورة كاملة مفاهيم الشر المسيحية/الأغسطينية، ولا المفاهيم الحديثة الليبرالية، مفترضاً أن الشر يحيا حياة خاصة به ويكشف واقعاً موازياً. واقع الأمر أن ما يعترف به تشيسلاف ميلوش من مانوية حديثة يستدعي دراسة منفصلة وشاقة، سواء أكانت هذه المانوية خصوصية في أوروبا الشرقية ووسطها أم جانباً حتمياً ومأسوياً للغاية من التحديث الشمولي لذلك الجزء من أوروبا.

فهل هناك أي معنى لمحاولة القيام بتفسير فلسفي لعالم يقول بفكرة اللابديل باعتبارها نوعاً من الحتمية التطبيقية وباعتبارها شكلاً مضمراً للقدرية مع بعض الفروق المانوية الدقيقة؟

زيجمونت باومان: أنتَ تتحدث عن الوجود الموازي والمنفصل للثقافات، ومع ذلك، فهي ثقافات تدخل في حوار متشابك ودائم ومعقد، كما تتحدث عن إنسان يبدع نفسه بينما يعمل في ثقافات عدة، ولكنك تتحدث أيضاً مستشهداً بكافوليس عن أفراد تشكّلهم القوى البيولوجية أو الاجتماعية وتحركهم في كل الأمور الجوهرية الخارجة عن سيطرتهم، بل وإمكانات الاختيارات الأساسية. ووراء كل هذه المقولات المتناقضة في جوهرها أو في ظاهرها تقف رؤى ثقافة الحتمية في مواجهة «ثقافة إبداع الذات»، في حرب بين أضداد متعارضة بلا هوادة، حربٍ تهدف إلى الاستسلام غير المشروط من جانب الخصم. واسمح لي أن أستخدم للحظة صيحة الحرب في عصر الشمولية، التي ورثناها عن أشباح أسلافنا (غير)

المنسيين والتي تحوم في كل أركان الوعي (اللاوعي؟)، البقاء للأقوى، في تلك الحرب الممتدة وربما غير القابلة للانتهاء بين رؤى عنيدة وربما غير قابلة للاستسلام.

واقع الأمر أن هربرت سبنسر، وليس تشارلز داروين، هو من سكّ عبارة «البقاء للأقوى» في كتاب له بعنوان **مبادئ البيولوجيا** نشره عام ١٨٦٤. وكان سبنسر يرى أن تلك العبارة تعبر بإيجاز عن جوهر فكرة داروين عن «الانتقاء الطبيعي». ولم يستخدم داروين نفسه تلك العبارة إلا في الطبعة الخامسة من كتابه **أصل الأنواع** عام ١٨٦٩. فهل كان الرجلان يقصدان الظاهرة نفسها عندما كانا يستخدمان العبارة نفسها؟ فأمّا داروين فكان يرى أن «الانتقاء الطبيعي» يجري تصميمه على نحو أفضل لبيئة محلية مباشرة، وأمّا سبنسر فكان يتحدث عن الحفاظ على الأعراق الضالة في حرب الحياة والموت. إننا أمام معالجتين مختلفتين لتلك العبارة التي كلها حشو في حشو (من يبقى؟ الأقوى. ولكن من هو الأقوى؟ الذين يبقون)، وهما يبعثان برسالتين أخلاقيتين تختلفان تمام الاختلاف. وسواء أكان ذلك إطناباً فارغاً أم لا، فإن داروين يُعرّف القدرة على البقاء بأنها قوة الباقين على قيد الحياة (وبهذا يعني تكيف أفضل مع الظروف الحالية/ المحلية)، وأمّا سبنسر فيقلب الترتيب، حيث يعرف القوة بأنها البقاء على قيد الحياة بعد زوال آخرين (وهذا البقاء بعد زوال الآخرين هو الدليل الوحيد الضروري والكافي على القوة). فهناك خط مستقيم من مقولة توماس هوبز «حرب الجميع ضد الجميع»، ومروراً بفكرة «البقاء للأقوى» عند سبنسر، ووصولاً إلى «صراع الحضارات» عند صمويل هانتينغتون (١٩٩٢ ـ ١٩٩٦). ولكن إذا ما تبعنا فكرة داروين، يمكننا أن نتساءل: أية فئات للمواقف واستراتيجيات الحياة تكون أفضل تصميماً/ تكييفاً وملاءمة لوضعنا الوجودي الحالي المقيد بالزمن؟ وفي تلك الحال نحتاج إلى أن نبدأ بفحص سمات وضعنا الوجودي الراهن.

إن إحدى السمات التي تثيرني باعتبارها تتمتع بأهمية كبرى في قضيتنا هي حقيقة العيش في عالم متعدد الثقافات، وهذا نتاج لهجرة ضخمة للأفكار والقيم والمعتقدات وحامليها من البشر. فالانفصال الفيزيائي، إذا كان مازال من الممكن تصوره، لم يعد يضمن البعد الروحي؛ ذلك لأن إلههم وإلهنا ينعمان بمعابد خاصة يجري بناؤها في مكان الجيرة المباشرة (الحية لا

الافتراضية وحسب)، وداخل العالم الافتراضي الذي نقضي فيه جميعنا جزءاً كبيراً من وقتنا، وكل المعابد تقع على المسافة نفسها، بل في قرب زماني ومكاني. ولكن ينبغي أن نحترس حتى نفرق بين فكرتين يجري استخدامهما بمعنى واحد بطريقة مضللة في الخطاب العام، وهما التعددية الطبيعية (multiculturality) التي تشير إلى وقائع ملموسة في البيئة المحيطة ومشهد الحياة والجو الخاص الذي تخلقه هذه البيئة وتلك الحياة، والتعددية المصنوعة (multiculturalism). وفي دراسة حديثة لبيوتر نواك Piotr Nowak(٢)، وهو أحد أقوى الفلاسفة البولنديين، يقدّم تفصيلاً كاملاً لما قدّمه ستانلي فيش من نقدٍ للتعددية المصنوعة باعتبارها موقفاً أو برنامجاً أو الإثنين معاً(٣).

يميز ستانلي فيش بين صورتين من صور التعددية المصنوعة: التعددية الأنيقة والتعددية القوية. فأمّا التعددية الأنيقة فتتسم بتناقض صارخ مزمن في التعويذة «الصحيحة من الوجهة السياسية» للمبادئ التي، كما يقول بيوتر نواك، «تؤكد أهمية العلاقات اللائقة بين ثقافتين يجمعها وجود مشترك، علاوة على الاحترام والتعاطف الممنوحين لهما في الظاهر. ولكنها تخنق الغضب والحساسية التي تثيرها الفروق الحقيقية المقززة والمهينة». وتصر التعددية الأنيقة على أنها مخلصة بطبعها لمبادئ التسامح والحيدة والتجرد وانفتاح الأفق والإنصاف، وتقتنع (عن خطأ) بعالمية هذه المبادئ، وهي بذلك تفشل في فهم الآخرين الذين يتعاملون مع معتقداتهم وأعمالهم اليومية، مهما كانت غريبة ومنفرة، بجدية ويتشبثون بها بكل إخلاص وحزم وصرامة. وأمّا التعددية القوية فتفعل الأمر بشكل تام، فهي تمنح كل ثقافة حقاً أصيلاً قاطعاً في ممارسة ما تعتبره صحيحاً ومناسباً، وتمنع كل نقد خارجي للممارسات التي تنشرها هذه الثقافة أو تلك، فضلاً عن التدخل السافر في تلك الممارسات. وهكذا يقع أنصار التعددية القوية، كما يرى بيوتر نوفاك، في فخ لا مفر منه، فهل يصلون إلى درجة السماح لأكلة لحوم

(٢) Piotr Nowak, *Hodowanie troglodytow (Breeding Trodlodytes)* (Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego 2014).

(٣) Stanley Fish: "Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech," *Critical Inquiry*, vol. 23, no. 2 (Winter 1997), pp. 378-395, and *The Trouble with Principle* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

البشر بأن يأكلوا اللحوم التي يحبونها للغاية؟ ولكن دعنا نسمع ما يقول ستانلي فيش نفسه:

التعددية الأنيقة هي تعددية المطاعم العرقية، ومهرجانات نهاية الأسبوع، والمغازلات الدعائية للآخرين بالطريقة التي صوّرها توم وولفه تصويراً ساخراً ضمن فئة «الأناقة الراديكالية». فالتعددية الأنيقة تتسم بالعلاقة السطحية أو التجميلية لموضوعات اهتمامها ورعايتها. وأنصار التعددية الأنيقة يعجبون بعادات غيرهم من الثقافات أو يقدرونها أو يستمتعون بها أو يتعاطفون معها أو على الأقل يعترفون بشرعيتها، ولكنهم يعجزون دوماً عن قبول غيرهم من الثقافات عندما تظهر قيمة مركزية تولد فعلاً ينتهك الآداب المتحضرة المعلنة أو المفترضة(٤).

إن «سياسة الاختلاف» (وهي عبارة سكّها تشارلز تايلور) هي ما أعنيه بالتعددية القوية، فهي قوية لأنها تقدر الاختلاف في نفسه ولنفسه. وأمّا أنصار التعددية الأنيقة فإنهم يكنّون احتراماً سطحياً لغيرهم من الثقافات، وهو احترام يسحبونه إذا ما وجدوا أن ممارسات ثقافة بعينها غير عقلانية أو غير إنسانية. وأمّا أنصار التعددية القوية فيكنّون احتراماً عميقاً لكل الثقافات، ذلك لأنهم يعتقدون أن كل ثقافة لها الحق في تشكيل هويتها وتغذية فهمها لما هو عقلاني وإنساني. فأنصار التعددية القوية لا يرون أن المبدأ الأول هو العقلانية، بل التسامح(٥).

ويلخّص بيوتر نواك ذلك قائلاً: «إما تعددية أنيقة أو لا شيء مطلقاً، ذلك لأن التعددية القوية محالة، وإن كان بديلها الأنيق ليس سوى مظهر خادع». ونخلص من ذلك إلى أن التعددية المصنوعة هي واقع، وواقع متين لا يمكن دفعه ولا التخلص منه بالتمني؛ ذلك لأنه من حقائق الحياة تمايز القيم والمعايير الخاصة بفصل المناسب عن غير المناسب، والإنساني عن غير الإنساني، واللائق عن غير اللائق، علاوة على القبضة الرهيبة للمعتقدات الراسخة والتضامنات الجماعية. ولكن التعددية المصنوعة تظهر في صورة مزدوجة كرؤية وسياسة محسوبتين لتوليد ممارسات قادرة على نزع

---

(٤) Fish, *The Trouble with Principle*, p. 56.

(٥) المصدر نفسه، ص٦٠.

سمية العواقب الكريهة لذلك الواقع، وهي بذلك تعد الموقع لحقل ألغام يستحوذ عليه التوتر والقلق لا لمتنزه (متعدد) الأفكار. فإذا جرى تفهم الهجرة التي لا يسفر فيها غياب سياسة ناجحة للاندماج (بل ورغبة في الاندماج) إلا عن إحداث شتات متزايد للحياة، فمن المحتمل جداً العثور على مفتاح أساسي يفتح جميع الأبواب أو دواء عام يعالج كل التناقضات الداخلية والصراعات المعرفية التي بوسع مشهد الحياة أن يولدها أو يكون عرضة لها. إن فن التعايش المشترك السلمي المتحرر من العداوة والمحقِّق للرضا المتبادَل يعاني من نقص في القواعد الصحيحة مرة وللأبد، وعنده كفاية من اللايقين والمخاطرة والاحتكاك، علاوة على الحاجة إلى الارتجال. ويستغرق ابتكار هذا الفن وتعلمه وقتاً كبيراً، مع أمل ضئيل بإمكانية الوصول إلى نهاية جهد التخطيط والتعلم الذي ينهي الحاجة إلى الكد والكدح.

وإذا أردنا أن نضرب مثالاً آخر من الأمثلة الكثيرة، بل وربما واسعة الانتشار، على مأزقنا المشترك، أي فشل الوصفة الليبرالية للتعامل مع تحدياته، فاسمح لي أن أنتقل لحظة إلى روسيا، وهي بلد أنت أدرى مني بالتقلبات التاريخية التي مر بها قدره ومزاجه. واسمح لي أن أستشهد بما قاله كيريل مدفدف Kirill Medvedev، وكان في شبابه شاعراً واعداً، وإن كانت خيبة أمله الباكرة في الأدب وعالمه الضيق والمنغلق على نفسه[٦] أجبرته على أن يغير وجهته وينخرط بشدة في دور المفكر العام:

إن المهمة الفكرية الكبرى في حقبة التسعينيات من القرن العشرين كانت تتمثل في وضع أيديولوجيا قومية جديدة، إما في نسختها الإمبريالية، حيث يمسك المركز بمجموعة من الكيانات السياسية المختلفة والمتعادية غالباً، وذلك عبر قوة العنف أو عبر قوة أفكاره (أو عبر الإثنين معاً على الأرجح)؛ وإما في نسختها الديمقراطية، حيث تلتقي كيانات مختلفة معاً على أساس من السمات والقيم المشتركة. وقد فشلت النخبة المثقفة في القيام بهذه المهمة.

(٦) يفسر ذلك محرره الإنكليزي كيث جسن قائلاً: لقد قال مدفدف إن ما أزعجه أشد إزعاج هو أن كل ذلك في نهاية المطاف لم يكن له أهمية إلى حد كبير؛ فالآراء عن الشعر لم تنسكب قط على الحياة الواقعية؛ إنها لم تغير سلوك أي أحد قط». انظر:
Kirill Medvedev, *It's No Good: Poems/Essays/Actions*, translated by Keith Gessen [et al.], n + 1/ udp (Brooklyn, NY: Duckling Presse, 2012), p. 14.

وكانت العواقب السياسية واضحة، فقد عجزنا عن تشكيل أيديولوجيا قادرة على خلق كائن عضوي حي وحيد من مواطنين سياسيين وعرقيين متنوعين يعيشون معاً على قدم المساواة. كانت النتيجة هي الحرب، في الشيشان، في شوارع أحيائنا ومدننا، وبين الشباب وكبار السن[٧].

هؤلاء الناس شهدوا «رأسمالية مقيتة متوحشة قائمة على العصبية العرقية في الغالب الأعم»، واختلطوا بالجيل الجديد الذي تعلم القيم المعاصرة من الناشطين السياسيين باتحاد الشباب الماركسي اللينيني أو الكوموسمول: التقدم المهني، والنجاح، والدافعية، وكسب المال بسرعة بأي طريقة[٨]. وهؤلاء الناس لهم رد فعل عدواني على أي شيء غير مألوف، فضلاً عن أي شيء غريب بالفعل. والآن نجد الراديكاليين من الجانبين يحاربون من أجل تحالف هؤلاء الناس أنفسهم، وهم من يبثون الخوف في نفوس أنصار الوسط الليبراليين. واقع الأمر أن هذا الخوف هو كل ما يتبقّى من النخبة الليبرالية «المثقفة» العاقلة الحكيمة[٩].

ألا يبدو هذا مألوفاً؟ إنه يبدو مألوفاً لي. كل ما علينا فعله هو أن نستبعد بعض التفاصيل والأمور المحلية الخاصة، وعندئذٍ سنجد أننا أمام تقرير عن مجرى الأمور في أوروبا وما وراءها.

ليونيداس دونسكيس: واقع الأمر أن بؤراً عدة تتداخل وتلتقي هنا. فثقافة الحتمية ليست سوى قشرة الجبل الجليدي العائم عند التعامل مع ما يمكن تسميته تعارض ثقافة الاختيار وثقافة القدر، وكلاهما متأصل للغاية في توجهات نخب شرق أوروبا ووسطها وفي خطاباتها البلاغية وممارساتها. وليس مصادفة أبداً أن البطلين الفكريين والأخلاقيين في أوروبا الشرقية في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين وبداية التسعينيات من القرن نفسه كانا كارل بوبر وتلميذه الموهوب وغير التقليدي جورج سوروس؛ فكان كلاهما ينشر فكرة المجتمع المفتوح، مجتمع بلا احتكار للحقيقة، مجتمع خالٍ من أي إدراك للواقع، تستحوذ عليه الحتمية والقدرية. وأضيف إلى هذا اللفيف

(٧) المصدر نفسه، ص١٢٥.
(٨) المصدر نفسه، ص١١٩.
(٩) المصدر نفسه، ص١٣٠.

من أبطال التحول من أوروبا الشرقية ووسطها الملكة المتمردة المتشككة لدى إرنست جلنر، والدروس الديمقراطية لعالم الاجتماع رالف دارندورف Ralf Dahrendorf المستفادة من التحول وفك السحر عن العالم، بالمعنى الذي حدده ماكس فيبر وبالمعنى الذي عبر عنه رالف دارندورف في حواره مع رجل بولندي متخيل بعنوان **تأملات في الثورة في أوروبا**، وهو على غرار مفهوم إموند بيرك عن ردود الفعل والاستجابات الكلاسيكية المحافظة التي واجهت الثورة الفرنسية.

إن الكتاب السجالي الذي وضعه كارل بوبر تحت عنوان **المجتمع المفتوح وأعداؤه** صار كتاباً إجبارياً في الثمانينيات من القرن العشرين، وكان ذلك لأسباب وجيهة ومفهومة للغاية؛ فقد كان الكتاب ضد كل شيء تعلمنا الإيمان به، الفكرة القائلة بأنه لا بد من وجود مركز جاذبية ومنطق متوقع في كل قطاع من قطاعات الحياة، فكرة القوانين الحتمية للتاريخ والتطور الاجتماعي، الإيمان بأن المفكرين العظماء هم أناس ديمقراطيون بالسليقة وليبراليون معترفون بليبراليتهم بطبيعتهم في الغالب الأعم؛ فقد جاء كارل بوبر ليدمر هذه الكلاشيهات والافتراضات الساذجة مثلما يدمر البيت الآيل للسقوط. كما وضع كارل بوبر دراسة أخرى حول القيمة القاطعة لتلقائية الحياة البشرية والوجود المجتمعي وعدم القدرة على التنبؤ بهما، تحت عنوان **بؤس التاريخانية** (١٩٥٧)؛ وهذه الدراسة ظهرت كمواجهة مباشرة مع كارل ماركس (وربما كان ذلك هو المطلوب إبان الثمانينيات من القرن العشرين). ولكن كارل بوبر لم يخلع كارل ماركس وحده عن العرش، بل خلع أيضاً أوزفالد شبنغلر وأرنولد توينبي وغيرهم من أبطال التفسير الدائري للتاريخ والثقافة. ففي تلك الأيام، كنا نعتقد أشد الاعتقاد بأن هناك بديلاً، وأنه ينبغي أن يكون هناك بديل، وأنه لا بد أن يكون هناك بديل، مهما كان الثمن.

ويا لها من مفارقة! ففي بداية القرن الحادي والعشرين نجد أنفسنا في عالم اللابديل الذي يتخفّى في رداء عالم الاختيار العقلاني وزيادة الربح وقوى السوق الحرة المعظمة للذة. إن أوروبا الشرقية ووسطها، مع دور خاص يجري إضفاؤه على البلطيق، صارت الطريق الطويل والمتعرج من لابديل عن الماركسية ـ اللينينية إلى لابديل عن الليبرالية الجديدة.

واقع الأمر أن عالم اللابديل قد يظهر في صور متخفية كثيرة، تمتد من الحتمية الاقتصادية والسياسية لتصل إلى التفسير المورفولوجي للحضارات باعتبارها جزراً فانية من الإبداع البشري في محيط القوى الاجتماعية والسياسية الخارجة عن سيطرتنا. ومثل إسحق سنجر Isaac Singer، قليل منهم جداً من يقبلون بسرور بأن السببية هي مجرد قناع على وجه القدر. وهنا يمثل بول فاليري مثالاً نموذجياً على الطريقة التي تصدر بها فكرة اللابديل عن رؤية شعرية، لا لشيء إلا لتصبح صوتاً مروعاً للقدرية والمنطق المنغلق على نفسه، ذلك لأنه كان مقتنعاً بأن الثقافات فانية تماماً. وأما الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية فقد أفرزتا جماعة من الفلاسفة تمتد من أوزفالد شبنغلر ومؤلَّفه **تدهور الحضارة الغربية** إلى الفيلسوف والمؤرخ نيجو ديوفارا Neagu Djuvara ومؤلَّفه **الحضارات والقوانين التاريخية، مقالات في الدراسة المقارنة للحضارات**، وجعلتهم يترجمون ذلك الحدس الشعري إلى لغة فلسفة تشاؤمية وقدرية للحضارة.

ونصل هنا إلى لبّ الموضوع: نظريات ومعالجات متعارضة ومتنافية يمثلها أنصار نظرية التطور (سواء اعتبرنا ماركس واحداً منهم مع هربرت سبنسر أم لا، فهذا محل نقاش، ولكن ليس هناك ما يمنع النظر إليهما على هذا النحو)، وأنصار للرؤية الدائرية للتاريخ يقتربون ويجتمعون كأصدقاء للحتمية وكأعداء للتلقائية وعدم القدرة على التنبؤ (وهذا بمثابة الحرية في العالم الأوروبي للحساسيات السياسية والأخلاقية الحديثة). ولا يهم هنا أن نستخدم كلمة «التقدم» أو «التطور» أو «الانحطاط» أو «السقوط» كشفرة. ومثل أسطورة التقدم وكل وعودها بالإنسانية والحداثة، فإن التشاؤمية الحضارية والتفسيرات السوداوية للمجتمع والثقافة والحضارة لا توفر مخرجاً من مآزق الحياة الحديثة. فإما الرخاء أو الفناء، وإما التقدم أو التدهور، وإما الإنجاب أو النسيان، ولكن الأمر الأقل أهمية هو اختيار الإنسان.

إننا هنا مجرد قطعة في الكتابة الخيالية بعيداً من صراع غير خيالي يكشف عنه ألدوس هكسلي وجورج أورويل، ثم جرى إعادة تفسيرها من جانب مفكرين غير خياليين أمثال ميشيل فوكو (الصراع الذي عبرت عنه أنت بصورة مقنعة للغاية)، أي طغيان السعادة في مقابل طغيان العجز. وأنا شخصياً وبصراحة أميل إلى رؤية الصراع الأخلاقي والسياسي لهذين الكاتبين

الأساسيين عن العوالم المستقبلية المظلمة باعتباره تغييرَ وضع خيالي للبديل التصوري لأفكار التقدم والتدهور في نظريات دائرية للتاريخ والثقافة.

وهذا الأمر هو ما يشجعني على إعادة تفسير هذا النموذج باعتباره صورة حديثة من صور المانوية؛ فثمة جانب مانوي عميق لدى يفجني زامياتين وجورج أورويل، ولدى ألدوس هكسلي إلى حد أقل، فيما يتعلق بإيمانهم بعدم قابلية تدمير التدمير وبالوجود الموازي للشر. وربما يكون الراوي D-503 في رواية يفجني زامياتين «**نحن**» هو صوت ضعيف للغاية حتى إنه يعجز عن التحدث نيابة عن النور أو عن الخير، ولكن عاشقته، وهي منشقة أنثى، I-330، غير مؤهلة لصحبة من يواصلون نضالهم اليائس في سبيل بقايا اللياقة والكرامة الإنسانية. والشيء نفسه ينطبق على رواية جورج أورويل التي كتبها تحت عنوان **١٩٨٤**، حيث يكمن بصيص ضئيل من الأمل في العلاقة الهشة المحكوم عليها بالفشل بين جوليا وونستون سميث.

كيف نعرِّف الأسطورة المانوية التي تبدو قوية للغاية في عالم حديث من الألم والمعاناة والدمار واليأس (عالم أوروبا الشرقية، لنكن أكثر صراحة ودقة)؟ ويكتب ديفيد لافي عن الأسطورة المانوية قائلاً:

ولكن الأسطورة المانوية تتجاوز مجرد مجموع تأثيراتها الزرادشتية والمسيحية وبلاد ما بين النهرين التي يمكن أن نستشفها؛ فثمة وحدة في الكل تمنحه عظمة وعنصراً مثيراً للشفقة، وتمكنا من الحديث مع الفيلسوف والمؤرخ ميرتشا إلياده عن «التشاؤم المأسوي» للمنظومة. ومصدر هذه الوحدة لا يكمن في تنوع الأصول التاريخية التي يشهد عليها مضمون الأسطورة، بل إن الأسطورة تسلط الضوء على تجربة الشر الدنيوي والتطلع إلى الكمال في شكل الحياة البشرية الناقصة المعاصرة. وهذا الجذر الوجودي للرؤية المانوية للعالم، وليس جذرها التاريخي، هو ما يمنح الأسطورة وحدتها، بل ومعقولية مثيرة[١٠].

فهل لدينا سبب لنعتبر التصوير السوداوي للقرن العشرين (أو القرن

---

(١٠) David J. Levy, "The Religion of Light on Mani and Manichaeism," in: Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt and Björn Wittrock, eds., *Axial Civilizations and World History* (Leiden: Brill, 2005), pp. 319-336, esp. pp. 335-336.

الحادي والعشرين كما في رواية مشيل أولبك **إمكانية جزيرة** رواية تحذيرية من قدوم عالم اللابديل؟ أم إن التصويرات السوداوية نفسها يشوبها، إن لم يكن يتخللها بعمق، الخطيئة الأولى للقدرية والحتمية؟ هل هي ضد عالم اللابديل أم إنها داخله وتحاول يائسةً أن تجد مخرجاً منه؟

زيجمونت باومان: إن ماني شكّل المذهب الذي يحمل اسمه كرد فعل على أخطر تناقض وأفظعه، أو بالأحرى التعارض في القلب من المسيحية التي كانت آنذاك الديانة الأكثر حركية وسرعة في الانتشار، وما ترتب عليه من تناقض معرفي. فإذا كان الله هو تجسيد الخير والقدرة فكيف يوجد شر كثير للغاية في هذا العالم؟! فإما أن الله ليس محبة كما تؤكد النصوص المقدسة المسيحية، أو أنه ليس قديراً كما تؤكد العقيدة اليهودية المسيحية. وتقر الموسوعة الكاثوليكية بذلك كثيراً وإن كان ذلك في كلمات معدودة.من دون أن تضيع فرصة إعادة التأكيد على معارضة الكنيسة للمانوية وعدائها لها:

أعلنت المانوية أنها ديانة العقل الخالص في مقابل الإيمان المسيحي الأعمى، أعلنت أنها ستفسر أصل الكون وتكوينه ومستقبله، وكانت تمتلك إجابة لكل شيء واحتقرت المسيحية التي كانت تزخر بالألغاز. وكانت غير واعية تماماً بأن كل إجابة كانت إلغازاً محيراً أو تلفيقاً غريباً. واقع الأمر أنها استحوذت على عقول الناس بما تملكه تأكيداتها من اكتمال مذهل ودقة فائقة واتساق مدهش[(١١)].

نعم لقد استحوذ مذهب ماني على العقول عن طريق استغلال التطلع الفطري إلى المنطق والاتساق اللذين تحداهما التناقض الداخلي في المسيحية. فهذا المذهب يدين بشهرته (التي جرى تقزيمها وكبحها في نهاية الأمر، ليس بالحجة، بل بالقمع الصريح العنيف الوحشي) إلى الرغبة البشرية الفطرية العاطفية في عدم التناقض، وهي رغبة ساعدت عليها وأشعلتها أجيال متتالية من أساتذة الحكمة الفلسفية. بيد أن الموسوعة العالمية الجديدة أكثر وضوحاً وقطعية في هذا الموضع:

---

(١١) <http://www.newadvent.org/cathen/09591a.htm>.

تذكر المانوية تفسيراً معقولاً للوجود الحقيقي الخبيث للشر كما نعانيه في العالم، وهي بذلك تضاهي الرؤية المسيحية الأغسطينية القائلة بأن الشر ليس له وجود حقيقي. ولكن الثنوية الكونية المانوية القائمة على الصراع بين الله والشيطان لا يمكن أن يقبلها أي موحّد بالله وأي مؤمن بإله واحد عظيم ورؤوف بعباده.

إن أحد المعتقدات الأساسية في المانوية هو أنه لا توجد قوة خيرة قديرة. وهذا المعتقد يخاطب جانباً نظرياً من مشكلة الشر بإنكار الكمال اللامحدود لله والافتراض بأن قوتين متعارضتين ومتساويتين تتمثلان في الله والشيطان. والإنسان هنا ساحة قتال لهاتين القوتين. والجزء الخيّر هو الروح المكونة من النور، والجزء الشرير هو الجسد المكون من الأرض المظلمة. والروح هي التي تحدد الإنسان ولا يمكن إفسادها إذا كان هناك امتناع إرادي تام عن الملذات، ولكنها تحت سيطرة قوة غريبة[١٢].

باختصار، تحل المانوية ذلك التعارض الكامن في المسيحية وتتخلص من التناقض المعرفي بفصل - زماني ومكاني - لله والشيطان، وهما تجسدان للخير والشر. ففي بداية الزمان كانت مملكة الرب ومملكة الشيطان منفصلتين، وامتنع كل ملك منهما عن اختراق الحد الفاصل بينهما، أو مُنع كل واحد منهما من اختراق ذلك الحد، وهذا الإقصاء المتبادل سيجري استعادته مع مرور الزمان. ومن ثم فإن عدم التوافق الحالي هو وضع عابر وإزعاج مؤقت صدر عن غزو القوى الشيطانية، ولكنه سينتهي لا محالة ويتم تجاوزه، ومن ثم سيتم استعادة وضوح العالم وشفافيته وعدم تناقض الوجود الإنساني ما أن يتحقق الفصل الصارم للمملكتين مرة أخرى. وهذه نقطة تشدد عليها الموسوعة البريطانية أيما تشديد:

بصرف النظر عن تفاصيل هذه الأسطورة، فإن فكرتها الجوهرية تبقى ثابتة، فالروح تسقط من عليائها في المادة الشريرة، ثم يحررها مبدأ العقل الكوني nous. وتتجلى الأسطورة في ثلاث مراحل: مرحلة ماضية تشهد انفصالاً لمكونين متعارضين كل التعارض (الروح والمادة، الخير والشر، النور والظلام)؛ ومرحلة وسيطة حاضرة يختلط فيها المكونان؛ ومرحلة

---

(١٢) "Manichaeism," <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Manichaeism>.

مستقبلية يجري فيها إعادة تأسيس الثنائية المتعارضة الأصلية[١٣].

وحتى يغزو ماني هذا التناقض المشين ويطارده ويقضي عليه، فإنه لجأ إلى رفض أحد الأركان الأساسية التي تقوم عليها اليهودية والمسيحية، ألا وهو الإيمان بكلية القدرة الإلهية؛ ففي التعاليم المانوية كُتب على الله والشيطان، والخير والشر، والنور والظلام، أن يقسما الكون بينهما، ولا يحظى أي خصم منهما بفرصة الغزو الشامل والحاسم لمملكة الآخر. إن هذه الثنوية في امتلاك القوة تثقل كاهل البشر بحتمية الاختيار، ولكنها أيضاً تضمن إمكانية وضوح الاختيار وعدم غموضه. فالمهمة التي وضعها ماني للمشاركة البشرية في تشكيل مستقبل البشرية ليست انتصار الخير على الشر، لأن ذلك خارج عالم الإمكان، وإنما القضاء على وجودهما المشترك الراهن الذي يبعث على الحيرة ويربك العقول ويفسد الأعمال. وإني أرى أن النظير المانوي للرؤية الألفية المسيحية لمملكة الرب على الأرض هو حالة الوضوح والشفافية المتطهرة من كابوس الغموض، ومن كل التناقضات المعرفية؛ فكل شيء له مكانه، وكل شيء في مكانه، وهذه حالة تضع نهاية لعذاب الاختيار، نهاية إلى الوضع الذي يعذب شبح/كابوس البديل، باختصار اللابديل. فاللابديل بالمصطلح الفرويدي هو الانتصار النهائي للكينونة على الصيرورة، وفي نهاية المطاف انتصار غريزة الموت على غريزة الحياة. وربما تلك الحال من السكون والهدوء والاطمئنان والطمأنينة ورباطة الجأش كانت وستبقى البطل غير المُتغنّى به في كل الأحلام الألفية البشرية في الرؤى اليوتوبية المعلومة.

إنك ترى أننا اليوم «نجد أنفسنا في عالم اللابديل الذي يتخفى في رداء عالم الاختيار العقلاني وزيادة الربح وقوى السوق الحرة المعظمة للذة». كما أشرت إلى «الطريق الطويل والمتعرج من لابديل عن الماركسية اللينينية إلى لابديل عن الليبرالية الجديدة»، وتوصلت إلى نتيجة صحيحة مفادها أن «عالم اللابديل قد يأتي في صور متخفية متعددة»، وهذا بالتأكيد صحيح. وإني أرى أن عمره المتوقع هو أطول من تطبيقاته المتتالية، فعالم اللابديل قادر على البقاء على قيد الحياة بعد انتهاء صلاحية كل واحد منهم.

---

(١٣) "Manichaeism," <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/362167/Manichaeism>.

إن التمرد الإنساني ضد الوضع السائد، وكذلك الرغبة الإنسانية في تغييره، كانا يصدران في الغالب الأعم عن سحر الكمال، سحر حالة تتوافق مع التعريف الذي جرى صوغه مرة وللأبد على أعتاب العصر الحديث على يد ليون باتيستا ألبرتي Leon Battista Alberti، وهي حالة يعد فيها أي تغيير زيادة عن الحاجة ولا داعي له. فهذه الحالة تعبر عن مكان ينزع فيه المرء سلاحه، ويفك أحزمته ومتاعه، ويستقر ويرتاح بعد مشقات السفر. إنها حالة لها بداية، ولا نهاية لها في الزمن، حالة تستمد توازنها واستقرارها من داخلها، حالة مجهّزة بكل الأدوات اللازمة لضمان مقدرتها على العودة إلى حالتها «الطبيعية» الثابتة بعد أي إزعاج يمكن تصوره. إنها حالة محصنة ضد كل إزعاج. إنها حالة يندمج فيها ما يكون وما ينبغي أن يكون بحيث لا يمكن التمييز بينهما، فضلاً عن تعارضهما.

ولعلك تلاحظ أن جميع اليوتوبيات التي تكهنت بميلاد العصر الحديث أو صاحَبَتْه قد رسمت رسماً تخطيطياً لفكرة اللابديل، وكان ذلك في رأيي هو السبب الرئيس في سقوطها. وهذا السقوط من الشعبية كان يوازي الانتقال من مرحلة الحداثة الصلبة إلى مرحلة الحداثة السائلة (وإن كانت إذابة كل ما هو صلب لم تصدر عن كراهية للصلابة، بل عن وصف المراكز الصلبة الباقية على أنها مفتقرة إلى الصلابة، وأمّا في الحداثة السائلة فتصدر إذابة المراكز الصلبة عن كراهية واشمئزاز وخوف من كل أشكال الثبات والتثبيت). فبعد التجربة الرهيبة الصادمة الصادرة عن اندفاع منظومتين شموليتين نحو نهاية التاريخ، فإنه جرى إعادة تعميد تلك اليوتوبيات الحديثة الباكرة باعتبارها «يوتوبيات شمولية». وهكذا فإن النزهة الذهنية إلى حالة اللابديل التي تكمن في قمع كل بدائلها، تلك السمة المشتركة لليوتوبيات الحديثة الباكرة، قد جرى قرنها بتحيز شمولي وبنزعة شمولية.

ولحسن الحظ أو لسوئه، فهذا هو وضعنا الذي يفتقر إلى الاستقرار واليقين دوماً وبصورة مزمنة، وكثير منا يعيشون هذا الوضع باعتباره ممتعاً وجذاباً ومرغوباً فيه (أو على الأقل باعتباره أسوأ وضع يمكن تصوره بالنسبة إلى غيرهم، كما قال ونستون تشرشل في عبارته الخالدة). فكثير منا، وربما أغلبنا، يرون أن اللابديل انتقل من أسرة اليوتوبيات إلى عشيرة السرديات الخيالية السوداوية. فلم يُحسم حتى الآن الصراع الدائم بين الحرية والأمن

من أجل الموقع البارز في سلّم القيم ـ إذا كان من الممكن أصلاً حسم هذا الجدل المتشابك بصورة مزمنة بين هاتين القيمتين المتعارضتين وإن كانتا متكاملتين. إن البذخ المقيت والتنوع متعدد الألوان، والوجود العابر، بل سرعة الزوال، علاوة على مخاطرة حمل البدائل، كل ذلك قد ينعش السحر المتلاشي لفكرة اللابديل (وإن كان ذلك هذه المرة في شكل مغاير للنسخة الثاتشرية الريجانية) في عيون الطبقات التي اختزلها الواقع الليبرالي ونزل بها إلى مرتبة طبقة مفتقرة إلى الأمان والاستقرار.

«أُطلق نحو ثمانية آلاف بالونة هيليوم في السماء المظلمة فوق عاصمة ألمانيا في ذروة الأحداث للاحتفال بالذكرى الخامسة والعشرين لسقوط جدار برلين، وقبل ذلك قالت المستشارة أنجيلا ميركل إن سقوط الجدار قد أظهر للعالم أن الأحلام يمكن أن تصير حقيقة». هذا هو الخبر الذي أذاعه راديو بي بي سي على مستمعيه في التاسع من تشرين الثاني/نوفمبر عام ٢٠١٤. بيد أن نتاج تلك الأحلام اتضح أنه حكم العالم طوال ربع قرن من الزمان لا يسمح أبداً ببديل لليبرالية الجديدة. وقد نَشَرْتُ في هذا الموضوع مقالة صغيرة عما يعنيه «العيش بلا بديل»، وكان ذلك في مجلة إلكترونية اسمها *Eutopia*، وقد اختتمت مقالتي قائلاً: «قبل خمسةٍ وعشرين عاماً انقضّ الناس على جدار ذي أسلاك شائكة تجسد حريتهم المسلوبة، على أمل بأن سقوط الجدران يضمن لهم الديمقراطية الحرية، وأن الحرية تضمن سعادتهم. وبعد خمس وعشرين سنة من سقوط الجدار، تعاني الديمقراطية من أزمة غير مسبوقة (لم تكن متخيلة آنذاك قط»).

لا يمكنني أن أقاوم الإغراء بتلخيص بسيط لخطاب وليام بيت جر William Pitt Jr. الذي ألقاه في مجلس العموم في الثامن عشر من تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٧٨٣، ولا أغير شيئاً سوى كلمة «اللابديل» عوضاً عن كلمة «الضرورة» في أصل الخطاب: «اللابديل هو دعوة لكل انتهاك للحرية الإنسانية، إنه حجة الطغاة، إنه عقيدة العبيد». وهذا ينطبق على كل الأشكال التي تتخذها فكرة اللابديل، أياً كان المبدأ الذي يعلن غياب بديل له.

ليونيداس دونسكيس: بعض المؤلفين يميلون إلى الحديث عن سنة ١٩٨٩ باعتبارها خريف الأمم. وثمة أمر مبهم على نحو جميل في مفهوم الخريف، فهو يستحضر فكرة أوزفالد شبنغلر عن الذبول حتى تندمج هنا مع

الصورة المجازية للخصب والحصاد، أمر صادر مباشرة عن عالم **تدهور الحضارة الغربية** لدى أوزڤالد شبنغلر **واضمحلال العصور الوسطى** لدى يوهان هويزنجا Johan Huizinga.

شهد العام ٢٠١٤ الاحتفال بالذكرى الخامسة والعشرين لسقوط جدار برلين وبالثورة في أوروبا الشرقية ووسطها بوجه عام. إن مجرد فحص سريع يكشف أن سنة ١٩٨٩ يبدو أنها كانت سنة تحول مهم. فالحرب العالمية الأولى مع انقساماتها المخيفة والمزمنة تقريباً داخل أوروبا انتهت بين عشية وضحاها تقريباً، ولم تترك أثراً للكفر ولا اليأس ولا القنوط الذي دمر أوروبا الشرقية ووسطها لأكثر من أربعين سنة. بل كانت أوروبا زاخرة بالسعادة والإحساس بالتضامن.

ويعد آدم ميتشنيك Adam Michnik أحد أبطال حركة «التضامن» وشخصية لامعة بين مشاهير المفكرين والمنشقين في أوروبا الوسطى. وقد لاحظ في الآونة الأخيرة أنه من المغري جداً اليوم لعب دور القوة الرائدة الماضية والإلهام الأساسي الماضي وراء السقوط التاريخي للشمولية في أوروبا. ولهذا السبب الوجيه يشير آدم ميتشنيك إلى عام ١٩٨٩ بأنه «العام المعجزة». وفي الولايات المتحدة، من المسلم به أن هذا التاريخ لا يعبر عن شيء سوى القوة الاقتصادية لأمريكا التي جردت الاتحاد السوفياتي السابق من قدراته وألحقت به هزيمة مهينة في الحرب الباردة. وأمّا الساسة الألمان فيشددون على أن سياستهم الحكيمة والرشيدة تجاه دول شرق أوروبا كانت عاملاً حاسماً في هذا الصراع التاريخي من دون القوة المباشرة الأمريكية ومن دون سياسة المواجهة الأمريكية.

وفي بولندا، لا يشك أحد بأن البابا يوحنا بولس الثاني قد جاء لينزع الشرعية عن الشيوعية كمنظومة عالمية وأيديولوجيا منافسة أساسية، في حين أن حركة التضامن وجهت ضربة قاضية للمنظومة السوفياتية التي كانت تعاني من جروح قاتلة، مؤكدة أن أبناء الطبقة العاملة كان بوسعهم أن يثوروا ضد دولة الطبقة العاملة ويجردوها مما تبقّى لها من شرعية. وفي دول البلطيق، هناك افتراض شائع معقول بأن السلسلة الحية للأيدي المتحدة للشعب البلطيقي في عام ١٩٨٩، تلك السلسلة التي تبعها الدور المذهل لليتوانيا

باعتبارها الجمهورية المتمردة المنشقة الأولى، قد لعبت أيضاً دوراً في تفكك الاتحاد السوفياتي وانهيار الشيوعية في أوروبا، وهو دور كان واضحاً للغاية، حتى إنه لا يحتاج إلى تأكيد. وكل هذه الحجج صحيحة إلى حد ما؛ فلو لم يكن من الممكن تحقيق مزج فريد من القوى ومصادر الإلهام، لما كان من الممكن أن يصبح عام ١٩٨٩ عام الحسم الذي غيّر التاريخ تغييراً مذهلاً.

إن ما كان يراه مفكر أوروبي غربي تقدماً عظيماً للتاريخ الممتد من الحي اللاتيني في باريس إلى بقية أنحاء الكرة الأرضية، كما كان لشخصية فرانز في رواية ميلان كوندرا التي ألفها تحت عنوان **ضياء الوجود الذي لا يطاق** (١٩٨٤)، كان مأساة وسحقاً مهيناً بالأقدام لوجوه البشر، كما تصفها شخصية أخرى في الرواية، وهي زابينا عشيقة فرانز، وهي فنانة تشيكية في المنفى. فالاشتراكية ووعد الحرية كنظرية في الغرب أثبتت أنها ممارسة فظيعة في الشرق في السنة التي صورها ميلان كونديرا، ١٩٦٨. إن سياسة الذاكرة، علاوة على أنظمة الذاكرة المعارضة، مازالت تقسم أوروبا. والقرن القصير ١٩١٤ ـ ١٩٨٩ وخريف الأمم كانا منطقيين على نحو مأسوي في مقدمتهما، وكل حركاتهما، وخاتمتهما. فكل مرة تغير العالم تغيراً مذهلاً، وكان هناك شعور قوي بالقدرية: ثورة، وحرب، وسقوط، وحكم إجرامي يصاحبه تواطؤ وعجز ما يسمى السياسة والمؤسسات «المتحضرة».

كلام في كلام، ولا تفسير لما فقدناه، ولا سبب فقدانه، ولا تحديد للضعف الإنساني والمؤسسي المدمر. إننا نعيش في زمن الهوس بالقوة. وكما بيّنتَ ببلاغة في كتاباتك الأخيرة، مازالت استراتيجية العصا والجزرة قائمة، ولكننا لما رأيناه في القرن العشرين من أفظع كوابيس العصي فمن المحتمل أن نقع فريسة للجزر اليوم. فالسلطة تتجلى باعتبارها قدرة ومقدرة مالية واقتصادية لا قوة عسكرية ولا لغة العُدة العسكرية. ولكن المنطق يبقى كما هو، إنه الاحتفاء القديم بإرادة القوة، سواء أكان ذلك بالمعنى الذي حدده فريدريك نيتشه أم بالمعنى الذي حدده كارل ماركس. فالأمر لا يتعلق بامتلاك رؤية محددة للعالم، ولا هوية قوية، ولا أيديولوجية أساسية، بل المهم هو مقدار القوة المملوكة. أنا أشتري، إذاً أنا موجود.

لقد اعتدنا اعتبار البشر مجرد وحدة إحصائية، فلا صدمة نعانيها إذا ما نظرنا إلى البشر باعتبارهم قوة عاملة. فالقوة الشرائية للمجتمع أو قوته الاستهلاكية صارت المعيار المهم في تقييم درجة ملاءمة بلد ما للانضمام إلى نادي القوة، الذي نمنحه الألقاب الطنانة للمنظمات الدولية المتنوعة. فلا حديث عن الديمقراطية إلا في حالة افتقار دولة ما إلى القوة والحاجة إلى فرض السيطرة عليها عبر العِصي البلاغية أو السياسية. فإذا ما كانت الدولة غنية بالبترول أو تمتلك قوة استهلاكية أو قوة استثمارية، فهذا يجعلها في حِلٍّ من فشلها في احترام الحساسيات السياسية والأخلاقية الحديثة أو الالتزام بالحريات المدنية وحقوق الإنسان.

إن أزمة الاتحاد الأوروبي هي أزمة مختلفة تماماً عن كل الأزمات السابقة في القرن العشرين؛ فقبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، كان الأوروبيون يخشون من تسمية الأشياء الموجودة بأسمائها، وأمّا الآن فإننا نستخدم بقوة أسماءً لأشياء ستظهر إلى الوجود بعد حين. واقع الأمر أننا نعيش في فترة من فترات خلو العرش؛ فما يحدث الآن في أوروبا الراهنة هو ثورة تكنوقراطية صامتة، وليس صعوداً للديمقراطية الإلكترونية والمجتمع المدني العالمي كما يعتقد بعضنا. فقبل عقد أو عقدين من الزمان، كان من المهم للدولة أن تمتلك دليلاً بأنها دولة ديمقراطية حتى تكون مؤهلة للانضمام إلى ذلك النادي، فكان لا بد من وجود مجموعة من القيم والالتزامات؛ وأمّا الآن فمن المحتمل أن ندخل مرحلة جديدة من السياسة العالمية. فما يهم هو القدرة المالية، والقدرة على التلاؤم مع الاتحاد المالي، والسلوك الاقتصادي. فكان هناك زمن اعتقدت فيها الأمم الأوروبية الشرقية بأن سيادة القانون والالتزام القوي بالديمقراطية والحفاظ على سجل محترم لحقوق الإنسان هي بمثابة جواز المرور إلى جنة العناية الأوروبية واحترامها وأمانها.

وإذا ما استحضرنا العمل الذي وضعه صمويل بتلر تحت عنوان *Frewhon*، فسنجد أنه رواية منافية لليوتوبيا تقوم على اللعب بكلمة Nowhere، وتشير بوضوح إلى العمل الذي ألفه توماس مور بعنوان **يوتوبيا** *Utopia*. وسنجد أن المنطق السياسي والأخلاقي لأوروبا قد انقلب رأساً على عقب. ويسخر صمويل بتلر في روايته من مجتمع يوتوبي صار فيه المرض مسؤولية قانونية، ويعاقب الناس بسبب عجزهم عن الاحتفاظ بالصحة واللياقة.

ويمكننا أن نجد شيئاً من هذا القبيل في رواية ألدوس هكسلي **عالم جديد رائع**، حيث يعد فيها العجز عن تحقيق السعادة أحد أعراض التخلف. ولكن التصوير الساخر للبحث عن السعادة في مجتمع تكنولوجي وتكنوقراطي بعيد لا يعني أننا بمأمن عنه.

إن ما لدينا في أوروبا الآن هو مفهوم يتعلق بالمسؤولية القانونية عن العجز الاقتصادي؛ فلا ينبغي أن يفلت من العقاب أي نوع من العجر السياسي والاقتصادي، فلم يعد لنا الحق في الفشل، الذي كان لزمن طويل جانباً حتمياً من حريتنا؛ فقد كان الحق في الانفتاح على إمكانية الإفلاس أو أية إمكانية أخرى للفشل جزءاً من قصة الحرية الأوروبية باعتبارها اختياراً أساسياً نقوم به كل يوم ونواجه تبعاته.

وقد انقضت تلك الأيام. وقد يخاطر المرء بأن يصبح حفار قبر لأوروبا وربما العالم بأسره إذا ما بعث برسالة خطأ للسوق العالمية، وقد يُحدث المرء تأثيراً خطيراً يشبه لعبة الدومينو، ويخذل بذلك أعداءه وحلفاءه الذين يعتمدون بالقدر نفسه على تركيبة القوة العالمية الوحيدة نفسها، وهذه لغة جديدة للقوة لم نرَها من قبل ولم يعهدها أحد من قبل في التاريخ العالمي. فإمّا أن يتأدب المرء، أو أن يفسد اللعبة ويخذلنا. وإذا ما فعل ذلك فإنه يهدد منظومة أخلاقية واجتماعية لا يبقى فيها أي بلد ولا أمة مسؤولة عن نفسها. فلكل شيء تبعاته وتداعياته العالمية.

وماذا عن الأمم؟ إننا متأكدون إلى الآن بأن الأمم الأوروبية جسدت المبدأ الكالفيني الذي يقول بأن المشيئة الإلهية تعني ضمناً إمكانية السعادة في الحياة الدنيا، وأمّا المبدأ الكانطي القائل بتقرير المصير فكان أكثر أهمية في القرن التاسع عشر. كان هناك عالم يظهر فيه البحث عن السعادة، مثل إمكانية الخلاص وتحقيق الذات، ليتحدث بلغة الجمهورية وقيمها، وصاحب ذلك ظهور الأمم بعد الاستعمارية بعد حربين عالميتين وبعد تفكك الإمبراطوريات.

وأمّا ما نحن بصدده اليوم في مرحلة الحداثة الثانية، فيكاد لا يشبه منطق الحداثة الأولى كما قد يسميها أولريش بيك؛ فنحن لا نستشعر أحاسيس القرن العشرين وتطلعاته، فضلاً عن الوقائع الدرامية التي مر بها

القرن التاسع عشر، مهما اجتهدنا في إضفاء شرعية جديدة على سرديتنا التاريخية والسياسية. وإذا استخدمنا مصطلحاتك يا زيجمونت، فيمكننا القول بأن الحداثة السائلة حوّلتنا إلى جماعة استهلاكية عالمية؛ فما كان أمةً في عصر الحداثة الصلبة، وجماعة تجمعها ذاكرة وعاطفة جمعية واختيار أخلاقي، هي الآن جماعة استهلاكية تلتزم بالسلوك المهذب حتى تتأهل للانضمام إلى نادي الاتحاد الأوروبي.

ففي عصر الفيسبوك تتحول الأمم إلى وحدات متجاوزة للأقطار بلغة وثقافة مشتركتين. وعِلْمُنا في عصر الحداثة الصلبة أن الأمة كانت تتألف من عدة عوامل، وكان من أهمها: الأرض واللغة والثقافة المشتركة، علاوة على التقسيم الحديث للعمل والحراك الاجتماعي والمعرفة. وأمّا اليوم فإن الصورة مختلفة، حيث تبدو الأمة تجمعاً لأفراد متنقلين يندرج منطق حياتهم بعمق في نموذج الانسحاب والعودة. وصار الأمر يتعلق بمعرفة إلكترونية افتراضية بمشكلات البلد والمناقشات الدائرة حولها أو عدم الدراية بهذه المشكلات أو المناقشات الدائرة على الإنترنت، بدلاً من أن يتخذ المرء قراراً مرة واحدة وللأبد إذا ما كان سيبقى في ذلك المكان نفسه أو أن يصوت لهؤلاء الساسة أنفسهم بقية عمره. فإمّا أن يكون المرء متصلاً بالإنترنت ويعلم ما يدور حوله أو يكون غير متصل. وهذا هو الاستفتاء الشعبي العام اليومي الذي يتسم به المجتمع الحديث السائل.

يردد أرنولد توينبي أصوات مؤرخين عظماء كثيرين عندما يتساءل: هل يعيد التاريخ نفسه؟ وقد أجاب كارل ماركس نفسه عن هذا السؤال في القرن التاسع عشر إجابة ذكية لاذعة، مذكراً إيانا بأن التاريخ يكرر نفسه، بل ويكرر نفسه مرتين، مرة باعتباره مأساة ومرة باعتباره ملهاة ساخرة. وثمة مؤشرات معدودة بأن ما تبين أنه مأساة شكسبيرية في القرن العشرين سيكرر نفسه كملهاة ساخرة في القرن الحادي والعشرين. فالاتحاد السوفياتي وعقيدته الصناعية الجديدة، كما يصفها أرنست جلنر، لم يكن أقل من بديل حضاري لأوروبا ومنافس لها أو للغرب إن شئت. فهناك خيبة أمل كبيرة في فردوس لليسار وكذلك الانهيار الحقيقي للإيمان الحديث أو عدم الإيمان بالبديل الخفي للرأسمالية والليبرالية، وهذا الأمر ينطوي على مأساة عالمية.

بيد أن ما يبدو أنه المنافس الحضاري الراهن لأوروبا هو ما تتمتع به روسيا من رأسمالية صديقة ودولة إجرامية، بدلاً من أيديولوجيا مقاوِمة أو حلم يوتوبي. إن ما كان طريقاً مسدوداً تراجيدياً للإنسانية تحوّل إلى شكل عجيب لدولة محتالة تقودها نخبة إجرامية. إنها أيديولوجيا بلا أيديولوجيا، أو رأسمالية بلا حرية، فلا يمكن لأية نظرية ولا لأي مذهب أيديولوجي من القرن العشرين أن يفسر هذه الظاهرة. فالعيش في عصر ما بعد الأيديولوجيا وما بعد السياسة على الأرجح إنما يخلق بضعة مآزق عندما يحاول تطبيق وجهات النظر السائدة أو الحكمة التقليدية الماضية.

حقاً إن التاريخ يكرر نفسه، وسنعلم قريباً إذا كان سيفعل ذلك هذه المرة كمأساة أم كملهاة، وسنعلم إذا كان الستار الحديدي الجديد والحرب الباردة القديمة يتعلقان بالعجز والتفكك النهائي الوشيك لروسيا أم إن الأمر يتعلق بعجزنا نحن، مع سحق آمالنا في تحقيق الإنجاز الأخير.

زيجمونت باومان: كل هؤلاء الناس، فرادى وجماعات، المعلومين منهم والمجهولين، الذين سردت قائمة بهم لدورهم في معجزة عام ١٩٨٩، قد أسهموا في إنهاء الإمبراطورية الشيوعية وفي فتح فصل جديد في التاريخ الأوروبي والعالمي. ولكن قائمتك ناقصة، وأبرز الغائبين عنها بكل وضوح هو ميخائيل جورباتشوف. ومن الصعب للغاية، بل ومن المحال والجنون، أن نتخيل أن تيار «الثورات الناعمة»، التي لا تُصب عليها اللعنات ولا يتدخل فيها الكرملين رسمياً، يُسقط النظام ويُغرقه إذا كان شبح المذهب الذي يمثله ليونيد بريجنيف ما زال يحوم حول المعسكر الشيوعي.

وأمّا الغائب الأساسي، وربما البطل الذي لا غنى عنه في إنهاء دراما المنظومة الشيوعية، الصانع الخفي الحقيقي للحبكة الدرامية، فهو المنظومة نفسها، لاسيما على ضوء أكثر السرديات شيوعاً عن العام المعجزة، مثل سردية توماس كارليل التي وضعها بعنوان **عن الأبطال، وعبادة الأبطال، والبطولي في التاريخ**. فقد كانت هذه المنظومة مناسبة لتجارب القرن التاسع عشر وتصوراته وآمال مجتمع المنتجين الحديث الصلب، ولذا فإنها كانت غير صالحة تماماً للتعامل مع واقع القرن العشرين وتحدياته التي يعيشها مجتمع المستهلكين الحديث السائل. وربما كان بوسع هذه المنظومة أن

تستمر وقتاً أطول، في تنافس مع خصومها الرأسماليين، لولا اختار خصومها الخروج من السباق والتحول إلى مقاييس ومعايير أخرى، ومؤشرات مختلفة تماماً لتسجيل ومقارنة صلاحية المنظومات السياسية الاجتماعية وبراعتها. ولنتذكر إصرار داروين على أن الانتقاء الطبيعي يفضل الأنواع «المصممة على نحو أفضل لبيئة محلية مباشرة». وقد تغيرت البيئة المحلية تغيراً مذهلاً منذ الوقت الذي وضع فيه تصميم المنظومة الشيوعية. وذلك التغير أخذ المنظومة على حين غرة، وهي عاجزة عن التوافق معها، فضلاً عن التكيف. ولسبب مشابه، انقرضت الديناصورات الضخمة من على وجه الأرض.

وتقريباً حتى نهاية السردية الشيوعية استمر أهل التخصص المرموقون والمتبحرون في «دراسات الاتحاد السوفياتي»، و«دراسات الكرملين»، وهو فرع من البحث العلمي وجد أعظم دعم في تاريخ العلوم السياسية الحديثة، وبتمويل غير محدود. ولم يتوقع هؤلاء العلماء إلا مسارين اثنين لكوكب منقسم إلى معسكرين: التدمير المضمون للجانبين والمعروف اختصاراً بكلمة MAD (mutually Assured Destruction)، أو تلاقي الجانبين (وفيه يتعلم الجانبان ويتنازلان من أجل الوصول إلى حل وسط). ولم يتوقع أحد مآل الأمور، وهو خسوف المنظومة السوفياتية وليس انفجارها، أي انهيارها بفعل الثقل الذي تحمله وعودُها التي لم تفِ بها والتي من المحال الوفاء بها. وقائمة المطالب التي قدمتها حركة «التضامن» المتمردة للدولة الشيوعية البولندية كشفت العهود والمواثيق التي قطعتها الدولة الشيوعية على نفسها ولم تفِ بها.

حسناً، بعد مرور ربع قرن من الزمان على ذلك الانهيار، انتقلنا إلى لعبة مختلفة تمام الاختلاف، وأنت تلخص الاختلاف تلخيصاً صحيحاً كعادتك دوماً عندما تقول: «السلطة تتجلى كقدرة ومقدرة مالية واقتصادية لا قوة عسكرية ولا لغة العُدة العسكرية. ولكن المنطق يبقى كما هو». والحكمة القديمة تقول: «دافع المال أحرى أن يكون له الرأي في كيفية إنفاقه». وفي خطاب الوداع عام ١٩٦١، فيما يعرف باسم خطاب المجمع الصناعي العسكري، ذكّر الرئيس دوايت آيزنهاور الأمريكيين قائلاً: «إن هناك ثلاثة ملايين ونصف المليون من الرجال والنساء يعملون بصورة مباشرة في مؤسسة الدفاع. إننا ننفق سنوياً على الأمن العسكري أكثر من

الدخل الصافي لجميع شركات الولايات المتحدة». وحذرهم قائلاً:

هذا الجمع بين مؤسسة عسكرية ضخمة وصناعة أسلحة كبيرة هو أمر جديد في التجربة الأمريكية. والأثر الكلي، الاقتصادي والسياسي، بل والروحي، تشعر به كل مدينة، وكل مجلس، وكل مكتب من مكاتب الحكومة الفيدرالية. إننا ندرك الحاجة الموجبة لهذا التطور، ولكن لا بد ألا نفشل في فهم تداعياته الخطيرة؛ فالأمر يمس كدحنا ومواردنا وأرزاقنا، بل ويمس بنية مجتمعنا نفسها(١٤).

ومجمع آخر، هذه المرة مجمع مالي استهلاكي، يطالب بأننا «لا بد ألا نفشل في فهم تداعياته الخطيرة....». ولكن كما تقول وأوافقك الرأي: «المنطق واحد».

وأنت ذكرت الإرهاصات والإنذارات التي قدمها صمويل بتلر وألدوس هكسلي لفهم جوهر الحياة في ظل حكم المجتمع الجديد، فالسيد الجديد الذي يدفع المال أحرى أن يكون له الرأي في كيفية إنفاقه. ولكن قبل زمن طويل من أن يخطّ أي منهما إنذاراته وتحذيراته، رسم الكاتب الفرنسي العظيم فرانسوا رابيليه رسماً تخطيطياً لما ستؤول إليه الأمور عندما نقش الشعار التالي على البوابة العظيمة لدير تيليم الذي شيده بطله جارجانتوا:

ذهبك يا رب، غُفرانَكَ يا رب

نجّنا من كل سوء

هب لنا من الكنوز

ما نحصد به الملذة والسرور

وأبعد عنا المصائب ما ظهر منها وما بطن

ذهبك يا رب، غُفرانَكَ يا رب(١٥).

وكان حصد الملذات إحدى الوصايا التي ما كان للمقيمين في دير تيليم

(١٤) <http://coursesa.matrix.msu.edu/~hst305/documents/indust.html>.

(١٥) <http://www.users.cloud9.net/~bradmcc/theleme.html>.

أن يعصوها. يقول رابيليه: «كان عليهم مراعاة قاعدة أساسية هي أشد القواعد صرامة في نظامهم: «افعل ما تشاء». ولكن الغريب أن هذه المشيئة الإجبارية تَبين أنها مُعدية، حيث أدت إلى متوالية لانهائية من الأوبئة العابرة المتفرقة المنفصلة، وإن كانت مؤثرة تماماً: بهذه الحرية دخلوا في تشابهٍ صارخ ليفعل جميعهم ما رأوا أنه يحقق اللذة لأحدهم. فإذا ما قال شاب جذاب أو فتاة حسناء: «هيا نشرب خمراً»، فإنهم جميعاً يشربون؛ وإذا قال أحدهم: «هيا نذهب لنتمشى في الحقول»، فإنهم جميعاً يذهبون»[١٦].

«والمنطق واحد»، كما تقول وكما أوافقك الرأي. إنه منطق السرب الذي يخضع لسيطرة خفية، في إعادة تجسيد لدير تيليم، كما في النسخة الأصلية، سرب من المستهلكين.

في عام ١٩٧٣، قال يورجن هابرماس في كتابه **أزمة الشرعية** إن الدولة رأسمالية ما دامت تضمن الالتقاءات المنتظمة بين رأس المال والعمال، وتنتهي بصفقة البيع والشراء. وحتى تقوم الدولة بتلك الوظيفة فإنها تحتاج إلى أن تضمن أن رأس المال يستطيع أن يدفع ثمن العمال، بينما يكون العمال في حالة جيدة بما يكفي لاستهواء المشترين المحتملين. والدولة تضمن ذلك بتوفير دعم غير مباشر لرأس المال عبر تحويل تكاليف الخدمة الصحية والتعليم والإسكان وغيرها إلى دافعي الضرائب، وهذه أمور ضرورية للإبقاء على «جيش العمل الاحتياطي» مؤهلاً للاستدعاء إلى الخدمة. وأمّا اليوم فإن دور الدولة في دعم الاقتصاد الرأسمالي يكمن في ضمان لقاء منتظم وناجح بين العميل والسلعة. وحتى تقوم الدولة بهذا الدور، فإنها لا بد أن تدعم بصورة غير مباشرة شبكة المصارف المالية وأصحاب السندات المالية عبر تحويل المخاطر المصاحبة للتعاملات الائتمانية إلى دافعي الضرائب، وفق قاعدة خصخصة المكاسب وتأميم الخسائر.

انكشفت الوجوه، وسقطت كل الأقنعة، وأصبح اللعب على المكشوف، أو كما تقول: «ما يهم هو القدرة المالية، والقدرة على التكيف مع الاتحاد المالي، والسلوك الاقتصادي». لا شك فيمن هو السيد، وكيف

(١٦) المصدر نفسه.

ينتقي، باستخدام العصا أو الجزرة، بالترهيب أو الترغيب، من يدفع لهم المال حتى يكون أحرى بتحديد كيفية إنفاقه. «ولن ينجو من العقاب أي عجز سياسي واقتصادي»؛ هذا صحيح كما تقول، بل ولن ينجو من العقاب أي عجز سياسي عن تنفيذ الشروط والعمل على طاعة الأوامر بالحرف الواحد، وأمّا العصيان فلن يقابله غفران. فإذا لم تضمن الديمقراطية حالة التبعية، بمعنى سياسة التقشف وخفض الإنفاق العام وإطلاق العنان لأسواق العمل وتقييد دفاعات العمال وما إلى ذلك، فالويل كل الويل للديمقراطية. فالموضوع بأسره يتعلق بالإقصاء، يا للحماقة! والسياسة تتعلق بزيادة الناتج المحلي الإجمالي، والزيادة في الناتج المحلي الإجمالي تتعلق بإثراء الأغنياء وإفقار الفقراء.

وحتى إذا كانت عيوننا كعيون الصقر، فمن الصعب للغاية أن نبصر أورشليم جديدة على اليمين أو اليسار، ولا في الوسط. ولكن كما كانت الحال قبل قرن من الزمان، أي قبل زمن طويل من بداية استحداث عبارة اليسار ضد اليمين («اصطد ما يمكنك أن تصطاده واستعنْ في ذلك بكل الطرق والوسائل»)، ما زال الناس يرددون من حين لآخر ما قاله وليام بليك:

لن أكف عن النضال من أجل الفكرة

ولن ينام سَيْفي في يدي

حتى ننتهي من بناء أورشليم

في أرض إنكلترا السعيدة الخضراء

وما دمنا نسير على هَدْي تلك الأبيات، فإننا نتمكن من وضع اللابديل على مسافة آمنة من أراضينا التي ليست سعيدة خضراء كما ينبغي.

ليونيداس دونسكيس: سأرد بالمثل هنا على الفور وأنهي هذا الفصل باستحضار أبيات أخرى لوليام بليك كتبها بريشة فنان عبقري، وهي أبيات من قصيدة قصيرة بعنوان «**الذبابة**»، وهي قصيدة معادية بشدة لفكرة اللابديل:

ذبابة صغيرة

لعبة الصيف

يدي الطائشة

نفضتها

ألستُ ذبابة مثلك؟

أم لستَ إنساناً مثلي؟

فأنا أرقص

وأشرب وأغني

حتى تأتي يد عمياء

وتضرب جناحي

وإذا كان الفكر حياةً

وقوةً ونشاطاً

وانعدام الفكر موت

فإنني

ذبابة صغيرة

إذا ما عشت

أو إذا ما مت(١٧).

ما المتشائم؟ هو متفائل عليم، هكذا يقول الظرفاء، أو إنه متفائل ذكي، كما يعتقد كثيرون. واليوم يُعتقد أن المتفائلين سطحيون وتافهون، بل وحمقى ومغفلون. ويبدو لنا أن العمق والحكمة إنما يوجدان في التشاؤم والنبوءات المنذرة بنهاية العالم؛ فالقصص المروعة التي تنتظرنا في نهاية الزمان صارت صناعة منزلية حقيقية للخوف، ذلك أن الخوف يأتي في المرتبة الثانية بعد التعري في قائمة أثمن السلع في السياسة والإعلام. وهذه القصص ترتبط بقضايا المسؤولية والجدية والعمق، في حين أن التفاؤل يشبه التبسم الأبله

(١٧) In William Blake, *Songs of Experience* (1794).

الذي يبديه معتوه القرية عندما يفرح ويبتهج ويهلل لأن أشعة الشمس ذهبية والطماطم حمراء.

واقع الأمر أن جذور هذا التحامل أعمق من ذلك بكثير؛ فالمشكلة الحقيقية هي أننا نعيش في عالم بلا بدائل. وهذا العالم يعلن نفسه في غطرسة بأنه الواقع الوحيد، ويعتبر أن كل من يعتقدون بأن لكل شيء بديلاً - بما في ذلك أعظم نماذج الحكم، فضلاً عن مشروعات الأعمال والهندسة - إنما هم أناس مجانين أو غريبو الأطوار. وربما لم يغرق العالم أبداً إلى هذا الحد بالمعتقدات القدرية والحتمية كما هو غارق فيها اليوم، علاوة على تحليلات خطيرة مصحوبة بفيضان لانهائي من نبوءات وتصورات لأزمات وأخطار وشيكة ودوامات مهلكات ونهايات مشؤومة للعالم. وفي هذا الجو العام من الخوف والقدرية، يظهر اعتقاد بأنه ليس هناك من بدائل للمنطق السياسي المعاصر ولا لطغيان الاقتصاد، ولا لتوجهات العلم والتكنولوجيا، ولا العلاقة بين الطبيعة والإنسان.

فليس التفاؤل افتراضاً أبله بأن كل شيء رائع، بل هو رؤية تقول بأن الشر إنما هو أمر عابر لا يقدر دوماً على تدمير إنسانيتنا، واعتقاد بأنه توجد دوماً بدائل. وأيّاً كان الأمر فإن التفاؤل لا يصدر عن سذاجة ولا عن سطحية فكر، بل عن حكمة وعن تجربة عظيمة. إنه الإيمان بأن العالم شيء أعظم مني ومن البيئة المحيطة بي، وأنه مشابه لي. وإذا كان الأمر كذلك، فإن مجرد وجودي في العالم وإمكانية التفكير والشك لهما هبة تستوجب الشكر والتقدير، لأن كل شيء ربما يصبح أسوأ مما هو عليه الآن، أو ربما كان أسوأ مما كان عليه. فكان من الممكن ألا أكون أصلاً، ولذا فإن مسألة سعادتي ورضاي هي مسألة ثانوية. فوجودي في العالم وقدرتي على التفكر في موضعي منه هما شهادة على أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، لأنني لا أوجد في عوالم أخرى، وأمّا غيري فعليه أن يحل قضية خيره أو شره.

فليس التفاؤل مسألة تاريخية وحسب، بل هو مسألة ميتافيزيقية أيضاً، وهو ضد القدرية وضد الحتمية. وهذا التفاؤل عبّر عنه أفضل تعبير الشاعر ديلان توماس في قصيدته الخالدة «**ولن يكون للموت سلطان**»، وهي قداس جنائزي على روح القرن العشرين، وهي ضد فكرة اللابديل، ورسالة للبشرية تحظى بأهمية اليوم أكثر من أي وقت مضى.

المراجع

١ ـ العربية

كتاب

بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

٢ ـ الأجنبية

Books

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. London: Andre Deutsch, 1986.

Arnason, Johann P., S. N. Eisenstadt and Björn Wittrock (eds.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill, 2005.

Auster, Paul and J. M. Coetzee. *Here and Now: Letters 2008-2011*. New York: Vintage Books, 2014.

Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. Edited by Sheila Faria Glaser. Arbor, MI: University of Michigan, 1981.

Bauman, Zygmunt. *Community: Seeking Safety in an Insecure World* Cambridge, UK: Polity, 2001

________. *Consuming Life*. Cambridge, UK: Polity, 2007.

________. *Liquid Modernity*. Cambridge, UK: Polity, 2000.

________. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge, UK: Polity, 1991.

_______ and Leonidas Donskis. *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. Cambridge, UK: Polity, 2013.

Brennan, Teresa. *Exhausting Modernity: Grounds for a New Economy*. London: Routledge, 2000.

Bruckner, Pascal. *The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

Cederström, Carl and Andre Spicer. *The Wellness Syndrome*. Cambridge, UK: Polity, 2015.

Coleman, M. and Nelson and M. Eigen (eds.) *Evil: Self and Culture*. New York: Human Sciences Press, 1984.

Donskis, Leonidas. *The End of Ideology and Utopia?: Moral Imagination and Cultural Criticism in the Twentieth Century*. New York: Peter Lang, 2000.

_______. *Troubled Identity and the Modern World*. London: Palgrave Macmillan, 2009.

Dormehl, Luke. *The Formula: How Algorithms Solve All our Problems and Create More*. London: W.H. Allen, 2014.

Fish, Stanley. *The Trouble with Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Gardiner, Patrick (ed.). *Theories of History*. New York: Free Press, 1959.

Glatzer, Nahum N. (ed.). *The Collected Short Stories of Franz Kafka*. London: Penguin, 1988.

Hobsbawm, Eric. *Fractured Times: Culture and Society in the Twentieth Century*. London: Abacus, 2014.

Houellebecq, Michel and Bernard-Henri Levy. *Public Enemies: Dueling Writers Take on Each Other and the World*. London: Atlantic Books, 2011.

Jaspers, Karl. *Die Schuldfrage*. Düsseldorf: Artemis-Verlag, 1947.

Jowitt, Ken. *New World Disorder: The Leninist Extinction*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

Kavolis, Vytautas. *Civilization Analysis a Sociology of Culture*. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1995.

_______. *Moralizing Cultures*. New York: University Press of America, 1993.

Lorey, Isabell. *State of Insecurity: Government of the Precarious*. Translated by Aileen Derieg; with a Foreword by Judith Butler. London: Verso, 2015.

Medvedev, Kiril. *It's No Good: Poems/Essays/Actions*. Translated by Keith Gessen [et al.]. Brooklyn, NY: Duckling Presse, 2012. (n + 1/udp)

Michea, Jean-Claude. *L'Empire du moindre mal: Essai sur la civilisation libérale*. Paris: Flammarion, 2007.

_______. *The Realm of Lesser Evil*. Translated by David Fernbach. Cambridge, UK: Polity, 2009.

Mumford, Lewis. *The City in History*. London: Harcourt, Brace and World, 1961.

Nowak, Piotr. *Hodowanie troglodytow (Breeding Trodlodytes)*. Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2014.

Saramago, José. *The Notebook*. Translated by Amanda Hopkinson and Daniel Hahn. London: Verso, 2010.

Serres, Michel. *Thumbelina: The Culture and Technology of Millennials*. Translated by Daniel W. Smith. London: Rowman and Littlefield, 2015.

Sommers, Jeffrey and Charles Woolfson (eds.). *The Contradictions of Austerity: The Socio-Economic Costs of the Neoliberal Baltic Model*. London: Routledge, 2014.

Southwood, Ivor. *Non-stop Inertia*. New York: Zero Books, 2011.

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New Brunswick, NJ: Aldine Transaction Press, 2008.

Vetlesen, Arne Johan. *Denial of Nature: Environmental Philosophy in the Era of Global Capitalism*. London: Routledge, 2015.

West, Barbara A. *Encyclopedia of the Peoples of Asia and Oceania*. New York: Infobase Publishing, 2008.

Wolff, Larry. *Inventing Eastern Europe: Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Berlin: Schhocken Books, 1989.

Zupancic, Alenka. *The Odd One In*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.

Periodicals

Cushman, Thomas. "George Orwell: Ethnographer of Modernity." *The Hedgehog Review*: vol. 15, no. 1, 2013.

Fish, Stanley. "Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech." *Critical Inquiry*: vol. 23, no. 2, Winter 1997.

Gellner, Ernst. "The Rest of History." *Prospect*: May 1996.

Gessen, Masha. "The Weird and Instructive Story of Eduard Limonov." *The New York Review of Books*: vol. 62, no. 9, May - June 2015.

Hobsbawm, Eric. "The Nation and Globalization." *Constellations:* vol. 5, no. 1, March 1998.

Hobsbawm, Eric. "Some Reflections on the Break up of Britain." *The New Left Review*: no. 105, 1997.

Igo, S. E. "The Beginnings of the End of Privacy." *The Hedgehog Review:* vol. 17, no. 1, Spring 2015.

Journal of Democracy: vol. 25, no. 4, October 2014.

Kavolis, Vytautas. "Logics of Evil as Secular Moralities." *Soundings*: vol. 68, 1985.

_______. "Moral Cultures and Moral Logics." *Sociological Analysis:* vol. 38, 1977.

Kundera, Milan. "The Tragedy of Central Europe." Translated by Edmund White. *The New York Review of Books*: vol. 31, no. 7, April 1984.

Lilla, Mark. "Slouching Toward Mecca." *The New York Review of Books*: vol. 62, no. 6, April 2015.

Pilger, John. "Good and Bad War and the Struggle of Memory Against Forgetting." *Truthout*: 14 February 2014.

Rosenberg, Göran. "Cultural Diversity and Political Priority." *La Nouvelle Lettre Internationale*: no. 3, Summer 2000.

Snyder, Timothy. "Gogol Haunts the New Ukraine." *The New York Review of Books*: vol. 57, no. 5, March -April 2010.

_______. "To Understand Putin, Read Orwell: Ukraine, Russia and the Big Lie." *Politico Magazine*: 3 September 2014.

Von Treitschke, Heinrich Gothard. "Das deutsche Ordensland Preußen." *Preußische Jahrbücher*: vol. 10, 1862.

_______. "Unsere Aussichten," *Preußische Jahrbücher*: vol. 44, 1879.

Wolff-Poweska, Anna. "I ruszyl kwiat mlodziezy z narzedziami mordu" ("And the Bloom of Youth Took Off Carrying Tools of Murder"). *Gazeta Wyborcza*: 27 June 2014.

Websites

<http://learn.fi.edu/learn/heart/vessels/capillaries.html>.

<http://nihseniorhealth.gov/leukemia/symptomsanddiagnosis/01.html>.

<http://www.medicinenet.com/script/main/art.asp?articlekey=2622>.

<https://w2.vatican.va/content/franscesco/en/apost_exhortations/documents/papa-franscesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>.

<http://www.russia-direct-org/qa/russia-you-cant-beat-sistema>.

<http://philosophersforchange.org/2014/07/01/anti*publi-intellectuals-and-the-tyranny-of-manufactured-forgetting>.

<http://coursesa.matrix.msu.edu/˜hst305/documents/indust.html>.

<http://www.newadvent.org/cathen/09591a.htm>.

<http://www.users.cloud9.net/˜bradmcc/theleme.html>.

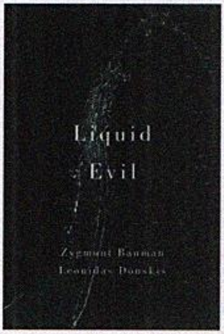
Heidegger, Martin. "The Question Concerning Technology" (1950), <http://simondon.ocular-witness.com/wp-conent/uploads/2008/05/question_concerning_technology.pdf>.

"Manichaeism," <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Manichaeism>.

"Manichaeism," <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/362167/Manichaeism>.

هذا الكتاب

الشرّ السائل



ليس هذا كتاباً في لاهوت الشرّ ولا في دراسة الشياطين، بل هو كتاب في سوسيولوجيا العمى الأخلاقي، وإن كان يستعين بكل ذلك في رسم معالم هذا العمى. فالشرّ في الوجدان الإنساني هو عكس الخير، وهو جزء أساس من الخريطة الإدراكيّة التي ترسم العالم في ثنائيات صلبة متعارضة، مثل النور والظلام، الجمال والقبح، الحق والباطل، الإنسانية والبربرية، الحقيقة والخرافة، العلم والجهل... وكانت هذه الثنائيات تستمدّ تماسكها من مركز صلب، إلهي أو بشري، يحدّد معالمها وحدودها. ومع اختفاء هذه المراكز الصلبة، تحوّل الشرّ من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة.

الشر السائل كتاب جديد من كتب باومان حول هذا العصر الذي نعيشه والذي تتّسم ظواهره بالسيولة. فباومان ودونسكيس في حوارهما الثري في هذا الكتاب يسهمان في استجلاء وبيان طبيعة هذه السيولة للشرّ التي قد تصل بالبشرية إلى نقطة الشرّ المحض الذي يخرج من حيّز الفعل المُدان إلى منطق النظر إلى الكون والحياة. وفي أثناء الحوار، يُثار التساؤل الآتي: «كيف يمكن اجتناب حرب الجميع ضد الجميع إذا كانت الفضيلة مجرّد قناع لحب النفس، وإذا كان لا يمكن الوثوق بأي أحد، وإذا كان المرء لا يستطيع أن يعتمد إلّا على نفسه؟ هذا هو أول سؤال للحداثة.. تلك الحضارة الغربية التي شرعت، لأول مرّة في التاريخ، في تأسيس تقدّمها على الارتياب المنهجي والخوف من الموت والاعتقاد بأن الحب والعطاء فعلان مستحيلان، وواقع الأمر أن الاتجاه إلى إخفاء النقمة في صورة نعمة هو السّمة الأساسية المميّزة لتكنولوجيا غسل الدماغ في الوقت الراهن، تلك التكنولوجيا التي ترتدي عباءة «الاهتمام بالأمن»، مع أنها تُستخدم أساساً لأغراض بعيدة إلى حدّ ما من اهتمامات السلامة والأمان».

الثمن: ٨ دولارات

أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-165-3

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي ـ بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

